geachtet es die tiefſte und gründlichſte Speculation iſt, doch als Syſtem unvollkommen iſt, weil die Forderung des Syſtems und das Syſtem ſelbſt nicht zuſammenfallen, und die abſolute Identität, Ich = Ich ſich in das Poſtulat verwandelt: Ich ſoll gleich Ich ſeyn; daß hingegen das Princip der Identität abſolutes Princip des ganzen Schellingiſchen Syſtems iſt, Philoſophie und Syſtem zuſammenfallen, und die Identität ſich nicht in den Theilen, noch weniger im Reſultate verliert.*) Der Reſt enthält eine Beleuchtung der Reinholdiſchen Anſicht der Syſteme Fichte's und Schelling's, und des Verlaufs ſeiner philoſophiſchen Metempſychoſe.

Im folgenden Jahre 1802 nahm Hegel einen ſehr thätigen Antheil an dem Kritiſchen Journal der Philoſophie, welches Schelling in Verbindung mit ihm herausgab. Der größere Theil der Arbeiten iſt von Hegel. Dieſes Journal bleibt ein merkwürdiges Actenſtück zur chronique scandaleuse der Philoſophie. Das erſte Heft des erſten Bandes enthält jenen ſchauderhaften Prozeß Reinholds, deſſen ſich keine Inquiſition im Auto — da — fé zu ſchämen hätte.**) Wer die Eigenthümlichkeit Hegel's in jener Zeit genauer kennen lernen will, dem empfehlen wir die Abhandlungen: über das Verhältniß des Scepticismus zur Philoſophie (1ſten Bandes 2tes Stück), Glauben und Wiſſen, oder die Reflexionsphiloſophie der Subjectivität in der

*) S. 86. ꝛc. 122.

**) Damit wurde in der Philoſophie ein Ton angeſtimmt, wie er ſeit den halbbarbariſchen Zeiten der Scholaſtik nicht gehört worden war, nie gehört werden ſollte, und der ſich auf keine Weiſe und unter keiner Bedingung rechtfertigen läßt. Das merkwürdigſte Actenſtück dieſes Scandals iſt das Geſpräch zwiſchen dem Verfaſſer und einem Freunde, über das abſolute Identitäts-Syſtem und ſein Verhältniß zu dem neueſten (Reinholdiſchen) Dualismus (kritiſches Journal 1ſten Bds 1ſtes Stück. Tübing. 1802.). Wie die Extreme ſich berühren, ſo finden ſich auch in dieſem Geſpräch wiſſenſchaftlicher Geiſt und gemüthloſe, gemeine Geſinnung unmittelbar beiſammen. Wie hoch ſteht dagegen der gemißhandelte Reinhold in ſeiner Sanftmuth und ſeiner ſich ſelbſt opfernden Wahrheitsliebe. Die ge-

Digitized by Google

Vollſtändigkeit ihrer Formen, als Kantiſche, Jacobi'ſche und Fichteſche Philoſophie, (2ten Bandes 1ſtes Stück) ſo wie die über die wiſſenſchaftliche Behandlung des Naturrechts (2ten Bds 2tes u. 3tes Stück.) Inſonderheit enthält der Aufſatz über Glauben und Wiſſen eine ſcharfe, tiefdringende Kritik jener drei Formen der Philoſophie, freilich immer unter der Vorausſetzung der Richtigkeit des Schellingiſchen Standpunkts: wer dieſen ſelbſt beſtreitet, für den muß ſich auch in der Polemik Vieles anders geſtalten.

Dieſe kleineren Schriften waren indeſſen nur die Vorſpiele viel größerer Compoſitionen. Das erſte größere Werk von ganz eigenthümlichem Gliederbau, wodurch Hegel ſich von Schelling trennte, und einen eigenen Weg einſchlug, war: das Syſtem der Wiſſenſchaft, 1ſter Thl. Die Phänomenologie des Geiſtes. Bamberg und Würzburg 1807. Bemerkenswerth iſt in dieſer Beziehung die ausführliche, lehrreiche Vorrede. Hegel denkt ſich der Wahrheit gemäß, die verſchiedenen philoſophiſchen Syſteme als die fortſchreitende Entwickelung der Wahrheit, nicht aber als einander blos widerſprechende. „Die Knospe, ſagt er, verſchwindet in dem Hervorbrechen der Blüthe, und man könnte ſagen, daß jene von dieſer widerlegt wird; eben ſo wird durch die Frucht die Blüthe für ein falſches Daſeyn der Pflanze erklärt, und als ihre Wahrheit tritt jene an die Stelle von dieſer. Dieſe Formen verdrängen ſich als unverträglich mit einander; aber

---

recht richtende Nachwelt legt dieſe mit in die Wagſchaale; ihr gilt der Menſch mehr als der Forſcher. Daß aber jene Ausbrüche einer barbariſchen Natur nicht Folgen einer momentanen Verdunklung des Bewußtſeyns ſind, ſondern auf ein tiefer liegendes Princip hindeuten, und Kant's Hypotheſe von einem radicalen Böſen zu beſtätigen ſcheinen, beweiſen Schelling's Schreiben an Prof. Kapp in Erlangen (ſiehe Kapps Sendſchreiben an Schelling 1830) und Hegel's Recenſion der Schriften von Schubarth und Carcanigo u. ſ. w. in den letzten Nummern der Jahrbücher für wiſſenſchaftliche Kritik von 1829. Solche Uebereilungen ſetzen nicht blos den Menſchen herab, ſondern ſchaden auch der Lehre ſelbſt, indem ſie den Verdacht erregen, daß es mit einer Sache, welche durch keine beſſern Gründe, als Schimpfreden, geſtützt werden könne, ſchlecht ſtehen müſſe.

Digitized by Google

ihre flüſſige Natur macht ſie zugleich zu Momenten der organiſchen Einheit, worin eins ſo nothwendig als das andere iſt, und dieſe gleiche Nothwendigkeit macht erſt das Leben des Ganzen aus"*) Sein Zweck in der Phänomenologie iſt, daran mitzuarbeiten, daß die Philoſophie der Form der Wiſſenſchaft näher komme, daß ſie wirklich Syſtem werde, Wiſſen und nicht blos Liebe zum Wiſſen, wie ihr Name ſagt. Die Wahrheit hat daher in dem Begriffe allein das Element ihrer Exiſtenz, und dies behauptet Hegel in Widerſpruch mit denen, welche das Abſolute durch Anſchauung, durch unmittelbares Wiſſen und Gefühl erfaſſen wollen, und nicht ſowohl Einſicht als Erbauung bezwecken.**) Die Philoſophie muß ſich hüten, erbaulich ſeyn zu wollen. Es iſt eine Naivität der Leere an Erkenntniß, von dem Abſoluten, dem A = A, zu ſagen, es ſei darin alles Eins, etwa wie in der Nacht, worin, wie man zu ſagen pflegt, alle Kühe ſchwarz ſind. Es kommt Alles darauf an, das Wahre nicht als Subſtanz, ſondern eben ſo ſehr als Subject aufzufaſſen und auszudrücken. Die Subſtanzialität ſchließt ſo ſehr das Allgemeine, oder die Unmittelbarkeit des Wiſſens, als diejenige, welche Seyn, oder Unmittelbarkeit für das Wiſſen iſt, in ſich, indem auch das Denken als Denken, in ſeiner Allgemeinheit, dieſelbe Einfachheit, oder ununterſchiedene, unbewegte Subſtanzialität iſt. Die lebendige Subſtanz iſt ferner das Seyn, wel-

---

*) Vorrede Seite III. Nur wird hier irrig die Blüthe für ein falſches Daſeyn der Pflanze erklärt, und die Frucht für die Wahrheit derſelben, was keinen Sinn hat. Die Blüthe iſt kein falſches Daſeyn der Pflanze, ſondern ein eben ſo nothwendiges Moment in der Metamorphoſe der Pflanze, und ſogar die Bedingung der Frucht, dieſe iſt daher auch nicht die Wahrheit der Blüthe, denn die Blüthe hat ihre eigene Wahrheit, es mag daraus eine Frucht entwickelt werden oder nicht. Sondern das Wahre iſt; Die Blüthe iſt ein unvollkommeneres Glied der Metamorphoſe, als die Frucht. Eine Pflanze, welche nur bis zur Blüthe gelangt, wird nicht Alles, was ſie unter günſtigen Umſtänden werden kann, und indem ſie nicht zur Frucht reift, kann ſie auch nicht durch den Saamen in den Anfang zurückkehren und ſich fortpflanzen.

**) S. VI–IX.

Digitized by Google

ches in Wahrheit Subject, oder was daſſelbe heißt, wirklich iſt, nur inſofern ſie die Bewegung des ſich ſelbſt Setzens, oder die Vermittelung des ſich anders Werdens mit ſich ſelbſt iſt. Sie iſt als Subject die reine einfache Negativität, eben dadurch die Entzweyung des Einfachen, oder die entgegenſetzende Verdoppelung, welche wieder die Negation dieſer gleichgültigen Verſchiedenheit und ihres Gegenſatzes iſt; nur dieſe ſich wiederherſtellende Gleichheit, oder die Reflexion im Andersſeyn in ſich ſelbſt — nicht eine urſprüngliche Einheit als ſolche, oder unmittelbare als ſolche, iſt das Wahre *). Iſt das Abſolute eine Gleichheit des Weſens und der Form, ſo muß es auch in der Wiſſenſchaft eben ſo ſehr als Form gefaßt werden, und im ganzen Reichthum der entwickelten Form; dadurch wird es erſt als Wirkliches gefaßt und ausgedrückt. Das Wahre iſt das Ganze. Das Ganze aber iſt nur das durch ſeine Entwicklung ſich vollendende Weſen. Das Abſolute iſt weſentlich Reſultat, erſt am Ende iſt es das, was es in Wahrheit iſt; und hierin eben beſteht ſeine Natur, Wirkliches, Subject, oder ſich ſelbſt Werden zu ſein. Das Abſolute, wie es zuerſt und unmittelbar ausgeſprochen wird, als Princip, iſt nur das Allgemeine. So wenig, wenn ich ſage: alle Thiere, dies Wort für eine Zoologie gelten kann, eben ſo wenig drücken die Worte (Wörter) des Göttlichen, Abſoluten, Ewigen ꝛc. das aus, was darin enthalten iſt. Was mehr iſt, als ein ſolches Wort, iſt ein Anderswerden, das zurückgenommen werden muß, iſt eine Vermittlung. Dieſe iſt aber nichts anders als die ſich bewegende Sichſelbſtgleichheit, oder ſie iſt die Reflexion in ſich ſelbſt, das Moment des für ſich ſeienden Ich, die reine Negativität, oder das einfache Werden. Die Reflexion iſt daher ein poſitives Moment des Abſoluten. Sie iſt es, die das Wahre zum Reſultate macht, aber dieſen Gegenſatz gegen ſein Werden eben ſo aufhebt, denn dieſes Werden iſt eben ſo einfach; es iſt eben dies Zurückgegangenſeyn in die Einfachheit. Wenn der Embryo wohl an ſich Menſch iſt, ſo iſt er es aber nicht für ſich; für ſich iſt er es

*) S. XXI.

nur, als gebildete Vernunft, die ſich zu dem gemacht hat, was ſie an ſich iſt. Aber dies Reſultat iſt ſelbſt einfache Unmittelbarkeit, denn es iſt die ſelbſtbewußte Freiheit, die in ſich ſelbſt ruht, und mit dem Gegenſatz verſöhnt iſt *).

Daraus ergiebt ſich, daß das Wiſſen nur als Wiſſenſchaft oder als Syſtem dargeſtellt werden kann, und daß ein ſogenannter Grundſatz oder Princip der Philoſophie, wenn es wahr iſt, ſchon darum auch falſch iſt, weil es Grundſatz oder Princip iſt, nur der Anfang, nicht die Ausführung. Daß das Wahre nur als Syſtem wirklich, oder daß die Subſtanz weſentlich Subject iſt, dies iſt in der Vorſtellung ausgedrückt, welche das Abſolute als Geiſt ausſpricht, der erhabenſte Begriff, welcher der neueren Zeit und ihrer Religion angehört. Das Geiſtige allein iſt das Wirkliche, es iſt das Weſen oder an ſich Seiende, das ſich Verhaltende oder Beſtimmte, das Andersſeyn und Fürſichſeyn, und in dieſer Beſtimmtheit oder ſeinem Außerſichſeyn in ſich ſelbſt Bleibende; oder es iſt an und für ſich. Dieſes an und für ſich Seyn aber iſt es erſt für uns oder an ſich, oder es iſt die geiſtige Subſtanz. Es muß dies auch für ſich ſelbſt, muß das Wiſſen von dem Geiſtigen und das Wiſſen von ſich als dem Geiſte ſeyn, d. h. es muß ſich als Gegenſtand ſeyn, aber eben ſo unmittelbar als vermittelter, d. h. aufgehobener, in ſich reflectirter Gegenſtand **).

Das Werden der Wiſſenſchaft überhaupt, oder des Wiſſens, iſt es, was dieſe Phänomenologie des Geiſtes, als der erſte Theil des Syſtems derſelben, darſtellt. Die Aufgabe, das Individuum von ſeinem ungebildeten Standpunkte aus, dem ſinnlichen Bewußtſeyn, zum Wiſſen zu führen, iſt hierbei in ihrem allgemeinen Sinne zu faſſen, und das allgemeine Individuum, der Weltgeiſt, iſt in ſeiner Bildung zu betrachten. Das beſondere Individuum iſt nemlich der unvollſtändige Geiſt, eine concrete Geſtalt, deren ganzes Daſeyn Einer Beſtimmtheit zufällt, und worin die andern nur in vermiſchten Zügen vorhanden ſind. In dem Geiſte, der höher

*) S. XXIII—XXV.
**) S. XXVIII—XXIX.

Digitized by Google

ſteht als ein anderer, iſt das niedrigere concrete Daſeyn zu einem unſcheinbaren Moment herabgeſunken, was vorher die Sache ſelbſt war, iſt nur noch eine Spur, ihre Geſtalt iſt eingehüllt und eine einfache Schattirung geworden, wie jemand, der eine höhere Wiſſenſchaft vornimmt, die Vorbereitungskenntniſſe, die er längſt inne hat, um ſich ihren Inhalt gegenwärtig zu machen, durchgeht, ohne darin ſein Intereſſe und Verweilen zu haben. So durchläuft jeder einzelne auch die Bildungsſtufen des allgemeinen Geiſtes, aber als vom Geiſte ſchon abgelegte Geſtalten, als Stufen eines Wegs, der ausgearbeitet und geebnet iſt, wie wir in Anſehung der Kenntniſſe das, was in früheren Zeitaltern den reifen Geiſt der Männer beſchäftigte, zu Kenntniſſen, Uebungen und ſelbſt Spielen des Knabenalters herabgeſunken ſehen, und in dem pädagogiſchen Fortſchreiten die wie im Schattenriſſe nachgezeichnete Geſchichte der Bildung der Welt erkennen werden *). Die Thätigkeit des Scheidens iſt die Kraft und Arbeit des Verſtandes, der verwunderſamſten und größten, oder vielmehr der abſoluten Macht. Der Kreis, der in ſich geſchloſſen ruht und als Subſtanz ſeine Momente hält, iſt das unmittelbare Verhältniß. Aber daß das von ſeinem Umfange getrennte Accidentelle als ſolches, das gebundene und nur in ſeinem Zuſammenhange mit anderm Wirklichen ein eigenes Daſeyn und abgeſonderte Freiheit gewinnt, iſt die ungeheuere Macht des Negativen; es iſt die Energie des Denkens, des reinen Ichs. Nicht das Leben, das ſich vor dem Tode ſcheut und von der Verwüſtung rein bewahrt, ſondern das ihn erträgt, und in ihm ſich erhält, iſt das Leben des Geiſtes. Er gewinnt ſeine Wahrheit nur, indem er in der abſoluten Zerriſſenheit ſich ſelbſt findet, dem Negativen ins Angeſicht ſchaut, bei ihm verweilet. Dieſes Verweilen iſt die Zauberkraft, die es in das Seyn umkehrt **).

Die Phänomenologie des Geiſtes iſt der erſte Theil der Wiſſenſchaft deshalb, weil das Daſeyn des Geiſtes als Erſtes nichts anders als das Unmittelbare oder der Anfang

---

*) S. XXXII — XXXIV.
**) S. XXXVIII — XXXIX.

iſt. Das unmittelbare Daſeyn des Geiſtes iſt das Bewußtſeyn, welches zwei Momente hat, das Wiſſen und die dem Wiſſen negative Gegenſtändlichkeit. Indem in dieſem Elemente ſich der Geiſt entwickelt und ſeine Momente auslegt, ſo kommt ihnen dieſer Gegenſatz zu, und ſie treten alle als Geſtalten des Bewußtſeyns auf. Die Wiſſenſchaft dieſes Wegs iſt Wiſſenſchaft der Erfahrung, die das Bewußtſeyn macht. Der Geiſt wird hier Gegenſtand, denn er iſt dieſe Bewegung, ſich ein anderes, d. h. Gegenſtand ſeiner ſelbſt zu werden, und dieſes Andersſeyn aufzuheben, und ſo aus dieſer Entfremdung zu ſich zurückzugehen *).

Hierauf beſchäftiget ſich Hegel mit dem Verhältniſſe der Philoſophie zur Mathematik, und beſtreitet das Vorurtheil, als ob die Mathematik das Ideal der Wiſſenſchaft wäre, wie das gemeine, unphiloſophiſche Wiſſen behauptet. Die eigentliche Mangelhaftigkeit des mathematiſchen Erkennens beſteht ſowohl im Erkennen ſelbſt, wobei die Nothwendigkeit der Conſtruction nicht eingeſehen wird, als in der Armuth ihres Zwecks, der Größe, und der Mangelhaftigkeit ihres Stoffs, dem Raume und dem Eins. Die Philoſophie dagegen betrachtet nicht ſo unweſentliche Beſtimmungen, wie die Mathematik, nicht das Abſtracte oder Unwirkliche iſt ihr Element und Inhalt, ſondern das Wirkliche, ſich ſelbſt ſetzende und in ſich lebende, das Daſeyn in ſeinem Begriffe. Es iſt der Prozeß, der ſich ſeine Momente erzeugt und durchläuft, und dieſe ganze Bewegung macht das Poſitive und ſeine Wahrheit aus, welche aber das Negative eben ſo ſehr in ſich ſchließt, indem das Verſchwindende ſelbſt als weſentlich zu betrachten iſt, ſo daß das Wahre ein bacchantiſcher Taumel iſt, an dem kein Glied nicht trunken iſt, und weil jedes, indem es ſich abſondert, eben ſo unmittelbar auflöſt, iſt er eben ſo die durchſichtige und einfache Ruhe **).

Eben ſo ſehr, wie gegen die mathematiſche Methode, erklärt ſich Hegel gegen den naturphiloſophiſchen Formalis-

---

*) S. XLII — XLIII.
**) S. XLVIII — LVI.

mus, und die ſogenannte Conſtruction der Schelling'ſchen Schule *). Wenn der naturphiloſophiſche Formalismus lehrt, der Verſtand ſey die Electrizität, oder das Thier ſey der Stickſtoff, oder gleich dem Süd oder Nord, ſo kann nur die Unerfahrenheit hierüber in ein bewunderndes Staunen gerathen, darin eine tiefe Genialität verehren; allein der Pfiff einer ſolchen Weisheit iſt bald erlernt, und ſeine Wiederholung wird, wenn er bekannt iſt, ſo unerträglich als die Wiederholung einer eingeſehenen Taſchenſpielerkunſt. Das Inſtrument dieſes gleichförmigen Formalismus iſt nicht ſchwerer zu handhaben als die Palette eines Mahlers, auf der ſich nur zwei Farben befinden würden, etwa Roth und Grün, um mit jener ein hiſtoriſches Stück, mit dieſer eine Landſchaft vorzuſtellen. Was dieſe Methode hervorbringt, iſt nichts Geringeres, als ein ſonnenklarer Bericht über den Organismus des Univerſums, nämlich eine Tabelle, die einem Skelette mit angeklebten Zettelchen oder den Reihen verſchloſſener Büchſen mit ihren aufgehefteten Etiketten in einer Gewürzkrämerbude gleicht, die ſo deutlich als das eine und das andere iſt, und wie dort von den Knochen Fleiſch und Blut weggenommen, hier aber die eben auch nicht lebendige Sache in den Büchſen verborgen iſt, auch das lebendige Weſen der Sache weggelaſſen oder verborgen hat **). Das Studium der Wiſſenſchaft fordert vielmehr die Anſtrengung des Begriffs auf ſich zu nehmen, ſie erfordert die Aufmerkſamkeit auf ihn als

---

*) Es war daher allerdings ein Mißgriff, wenn manche öffentliche Blätter die Hegel'ſche Methode, wie die Schelling'ſche, als Conſtruction bezeichneten, als ob beide dieſelben wären, und es verdiente dieſes eine Rüge von Hinrichs in der Recenſion der Herbart'ſchen Encyclopädie der Philoſophie (Berliner Jahrbücher für wiſſenſchaftliche Kritik Jahrgang 1832. Nr. 67). Wenn aber Hinrichs das Weſen der Hegel'ſchen Methode dagegen als Manifeſtation bezeichnen will, die ſich dadurch auszeichnet, daß ſie allein über den ſchlechten Prozeß ins Unendliche hinaus iſt, ſo iſt dies auch nicht genau, indem theils auch ein unwahres, verfehltes Syſtem ſich manifeſtiren kann, und das Hinausſeyn über den ſchlechten Prozeß ins Unendliche noch kein Beweis iſt von der Richtigkeit der Methode.

**) S. LXI—LXIII.

Digitized by Google

ſolchen, auf die einfachen Beſtimmungen, z. B. des Anſichſeyns, des Fürſichſeyns, der Sichſelbſtgleichheit u. ſ. w. denn dieſe ſind ſolche reine Selbſtbewegungen, die man Seelen nennen könnte, wenn nicht ihr Begriff etwas Höheres bezeichnete als dieſe *).

Wir haben uns bei dieſer Vorrede zur Phänomenologie des Geiſtes abſichtlich etwas länger verweilt, weil ſie nicht blos über die Idee der Phänomenologie vielen Aufſchluß giebt, ſondern auch zugleich das Eigenthümliche der Hegel'ſchen Methode, im Vergleich mit der Schellingiſchen, bemerkbar macht. Es kann hier meine Abſicht nicht ſeyn, den Inhalt der Phänomenologie ſelbſt ausführlich darzulegen, und dies um ſo weniger, da die Phänomenologie ſich als ein Theil des Syſtems weiter unten in anderer Verbindung zeigen wird. Ich will deshalb blos im Allgemeinen den Gang andeuten, den Hegel darin genommen hat.

Der erſte Theil der Phänomenologie iſt überſchrieben: Wiſſenſchaft der Erfahrung des Bewußtſeyns. Das natürliche Bewußtſeyn iſt nur Begriff des Wiſſens, aber nicht reales Wiſſen. Die Reihe ſeiner Geſtaltungen, welche das Bewußtſeyn ſceptiſch durchläuft, iſt nicht der Scepticismus im gewöhnlichen Sinne, welcher das reine Nichts zum Reſultate hat, ſondern es iſt dieſes die ausführliche Geſchichte der Bildung des Bewußtſeyns zur Wiſſenſchaft, ein unaufhaltſamer Fortgang von einer Station zur andern bis zu dem Ziele, wo das Wiſſen ſich ſelbſt findet und der Begriff dem Gegenſtande und der Gegenſtand dem Begriffe entſpricht **). Das Bewußtſeyn iſt Bewußtſeyn des Gegenſtandes, anderſeits Bewußtſeyn ſeiner ſelbſt, Bewußtſeyn deſſen, was ihm das Wahre iſt, und Bewußtſeyn ſeines Wiſſens davon. Der Gegenſtand iſt etwas An ſich, der Begriff, das Weſen, er iſt aber auch etwas für ein anderes, d. h. für das Bewußtſeyn. Allein dieſe Unterſcheidung des An ſich- und Für ein Anderes-Seyns, des Begriffs und des Gegenſtands

*) S. LXXI.
**) S. 1—12.

(des Bewußtſeyns), oder, was daſſelbe iſt, des Gegenſtandes (an ſich) und des Begriffs (unſeres Wiſſens von ihm), fällt ſelbſt ins Bewußtſeyn, in das Wiſſen. Das Bewußtſeyn hat ſomit eigentlich zwei Gegenſtände, das erſte an ſich, und das für es ſeyn dieſes an ſich, d. h. daß wir das An ſich Denken und es von uns unterſcheiden. So ſinkt das, was zuerſt als Gegenſtand erſchien, dem Bewußtſeyn zu einem Wiſſen von ihm herab, und das An ſich wird zu einem für das Bewußtſeyn des An ſich, womit zugleich eine neue Geſtalt des Bewußtſeyns auftritt. Dieſer Umſtand iſt es, welcher die ganze Folge der Geſtalten des Bewußtſeyns in ihrer Nothwendigkeit leitet. Nur dieſe Nothwendigkeit ſelbſt, die Entſtehung des neuen Gegenſtandes, der dem Bewußtſeyn, ohne zu wiſſen wie ihm geſchieht, ſich darbietet, iſt es, was für uns gleichſam hinter ſeinem Rücken vorgeht. Es kommt dadurch in ſeine Bewegung ein Moment des an ſich oder für uns Seyns, welches nicht für das Bewußtſeyn, das in der Erfahrung ſelbſt begriffen iſt, ſich darſtellt; der Inhalt aber deſſen, was uns entſteht, iſt für es, und wir begreifen nur das Formelle deſſelben oder ſein reines Erkennen; für es iſt dies entſtandene nur als Gegenſtand, für uns zugleich als Bewegung und Werden *).

Die verſchiedenen Geſtalten des Bewußtſeyns, als Gegenſtand der Wiſſenſchaft der Erfahrung des Bewußtſeyns ſind aber folgende:

I.

Die ſinnliche Gewißheit.

Das Wiſſen als erſter Gegenſtand iſt das unmittelbare Wiſſen ſelbſt, oder Wiſſen des Unmittelbaren oder Seyenden. Der concrete Inhalt der ſinnlichen Gewißheit läßt ſie als die reichſte Erkenntniß, ja als eine Erkenntniß von unendlichem Reichthum erſcheinen, ſie erſcheint außerdem als die wahrhafteſte, ſie iſt aber in der That die abſtracteſte und ärmſte. Sie weis nur dies, daß etwas iſt, und ihre Wahrheit enthält

*) S. 12—21.

Digitized by Google

allein das Seyn der Sache. Beides, der Gegenſtand als dieſer, und Ich als dieſes, ſind zugleich als vermittelt. Das einzelne Moment, z. B. das Jetzt, das Dieſes erſcheint dabei als vergänglich und ſchaal, als das Wahre der ſinnlichen Gewißheit aber tritt das Allgemeine hervor. So wird die ſinnliche Gewißheit in das Ich gedrängt, die Kraft ihrer Wahrheit liegt im Ich, welches das Allgemeine, nicht Verſchwindende iſt. Es iſt aber auch das Ich nur ein einzelnes, mein Ich, und es giebt deren unbeſtimmt viele andere. So iſt eigentlich weder der Gegenſtand, noch das Ich, ſondern nur das Ganze der ſinnlichen Gewißheit als ihr Weſen zu ſetzen *).

II.

Die Wahrnehmung.

Die Wahrnehmung nimmt das, was der unmittelbaren Gewißheit das Daſeyende iſt, als Allgemeines. Und dieſes Aufnehmen der Wahrnehmung iſt nunmehr ein nothwendiges. Der Gegenſtand zeigt ſich nun als ein Ding von vielen Eigenſchaften, aber als vermittelte, negative, d. h. unterſchiedene, beſtimmte Eigenſchaften. Das Ding iſt weiß, auch ſcharf, auch kubiſch, von beſtimmter Schwere u. ſ. w. Dieſes Auch iſt mithin eben das Allgemeine, die Dingheit. Der Gegenſtand iſt allgemeines, gemeinſchaftliches Medium, worin viele Eigenſchaften als ſinnliche Allgemeinheiten, jede für ſich iſt, und als beſtimmte die andern ausſchließt. Die gänzliche Verſchiedenheit dieſer Seiten nehmen wir aber nicht aus dem Dinge, ſondern aus uns, ſie fallen uns an unſerm Auge, dem Gefühl, unſerer Zunge ꝛc. auseinander. Wir ſind mithin das allgemeine Medium, worin ſolche Momente ſich abſondern und für ſich ſind **). Dabei iſt aber dennoch das Ding das Wahre, es iſt an ſich ſelbſt, durch ſeine Eigenſchaften unterſcheidet es ſich von andern Dingen, es iſt ſelbſt das allgemeine Medium, worin die vielen Eigenſchaften außer einander beſtehen. Hiernach erhält das Ding einen doppelten Character, es iſt

*) S. 21—30.
**) S. 38—48.

Eins an ſich, ſich ſelbſt gleich, aber auch in Beziehung und Zuſammenhang mit andern, mithin das Gegentheil ſeiner ſelbſt, für ein anderes, ſo daß hiernach das Ding als ſolches vielmehr zu Grunde geht, und die unbedingte abſolute Allgemeinheit das Wahre iſt *).

III.

Kraft und Verſtand, Erſcheinung und überſinnliche Welt.

Dieſes unbedingt Allgemeine, das nunmehr der wahre Gegenſtand des Bewußtſeyns iſt, iſt noch als Gegenſtand deſſelben; es hat ſeinen Begriff als Begriff noch nicht erfaßt. Weil aber dieſes unbedingt Allgemeine Gegenſtand für das Bewußtſeyn iſt, ſo tritt an ihm der Unterſchied der Form und des Inhalts hervor, und in der Geſtalt des Inhalts ſind dieſe Momente, wie ſie ſich jetzt dargeboten, einerſeits allgemeines Medium vieler beſtehender Materien, anderſeits in ſich reflectirte Eins, worin ihre Selbſtſtändigkeit vertilgt iſt. Oder die ſelbſtſtändig geſetzten gehen unmittelbar in ihre Einheit, und ihre Einheit unmittelbar in die Entfaltung über, und dieſe wieder zurück in die Reduction. Dieſe Bewegung iſt aber dasjenige, was **Kraft** genannt wird. Hiermit iſt aber nur erſt der **Begriff** der Kraft, nicht ihre Realität geſetzt worden; denn der Verſtand iſt der Begriff, welcher die unterſchiedenen Momente als unterſchiedene trägt. Die Kraft exiſtirt aber auf die entgegengeſetzte Weiſe, als in ſich zurückgedrängte, als ausſchließendes Eins, und als die Entfaltung der Materien, und erſt durch die Verdoppelung in zwei Kräfte wird der Begriff der Kraft **wirklich**. Dieſe zwei Kräfte exiſtiren als für ſich ſeyende Weſen, aber ihre Exiſtenz iſt eine ſolche Bewegung gegen einander, daß ihr Seyn vielmehr ein reines Geſetztſeyn durch ein anderes iſt, d. h. daß ihr Seyn vielmehr die reine Bedeutung des Verſchwindens hat. Sie haben keine eigenen Subſtanzen, welche ſie trügen. Der **Begriff** der Kraft erhält ſich vielmehr als das Weſen in ſeiner Wirklichkeit ſelbſt, die Kraft als wirkliche iſt ſchlechthin nur in

*) S. 49 — 55.

Digitized by Google

der Aeußerung, welche zugleich nichts anders als ein Sichſelbſtaufheben iſt. Das Zurückgedrängtſeyn in ſich iſt ſelbſt nur ein Moment der Aeußerung, die Wahrheit der Kraft bleibt alſo nur der Gedanke derſelben, und haltungslos ſtürzen die Momente ihrer Wirklichkeit, ihre Subſtanzen und ihre Bewegung in eine ununterſchiedene Einheit zuſammen, den Begriff, als Begriff *). Die Kraft ſo, wie ſie in ihrem wahren Weſen nur als Gegenſtand des Verſtandes iſt, iſt das Innere der Dinge, welches mit dem Begriffe als Begriff daſſelbe iſt. Der Verſtand blickt durch dieſe Mitte des Spiels der Kräfte in den wahren Hintergrund der Dinge, und ſo ſchließt ſich über der ſinnlichen als der erſcheinenden Welt eine überſinnliche als die wahre Welt auf, über dem verſchwindenden Dieſſeits das bleibende Jenſeits. Noch iſt aber das Innere reines Jenſeits für das Bewußtſeyn, denn es findet ſich ſelbſt in ihm noch nicht; es iſt leer, denn es iſt nur das Nichts der Erſcheinung und poſitiv das einfache Allgemeine. Dieſes Innere, oder das überſinnliche Jenſeits iſt aber entſtanden, es kommt aus der Erſcheinung her, oder die Erſcheinung iſt ſein Weſen und in der That ſeine Erfüllung. Das Ueberſinnliche iſt das Sinnliche wie es in Wahrheit iſt, die Wahrheit des Sinnlichen und Wahrgenommenen aber iſt, Erſcheinung zu ſeyn. Das Ueberſinnliche iſt alſo die Erſcheinung als Erſcheinung. Dies darf jedoch nicht ſo verſtanden werden, als ſey das Ueberſinnliche die ſinnliche Welt, d. h. wie ſie für die unmittelbare ſinnliche Gewißheit und Wahrnehmung iſt; denn die Erſcheinung iſt vielmehr nicht die Welt des ſinnlichen Wiſſens und Wahrnehmens als ſeyende, ſondern als aufgehobene, und in Wahrheit als innere geſetzt **).

IV.

Die Wahrheit der Gewißheit ſeiner ſelbſt.

Das Bewußtſeyn iſt nun ſich ſelbſt das Wahre. Nicht nur für uns, ſondern für das Wiſſen ſelbſt entſpricht der

*) S. 59—70.
**) S. 71—75.

Digitized by Google

Gegenſtand dem Begriffe. Indem der Gegenſtand ſo in ſich zurückgegangen, iſt er durch dieſe Reflexion in ſich Leben geworden. Inwiefern das Selbſtbewußtſeyn, welches ſchlechthin für ſich iſt, und ſeinen Gegenſtand unmittelbar mit dem Charakter des Negativen bezeichnet, inſofern iſt es Begierde. Das Weſen iſt die Unendlichkeit als das Aufgehobenſeyn aller Unterſchiede, aber auch die Selbſtſtändigkeit, in welcher die Unterſchiede der Bewegung aufgelößt ſind, die Subſtanz der flüſſigen Unterſchiede. Das Leben in dieſem flüſſigen Medium als ruhiges Auseinanderlegen des Geſtaltens wird zum Prozeß. Das ſich entwickelnde, und ſeine Entwicklung auflößende und in dieſer Bewegung ſich einfach erhaltende Ganze iſt das Leben. Dieſes Leben iſt die Gattung, das Selbſtbewußtſeyn, das reine Ich, aber nur noch als dieſes einfache Weſen, deſſen abſtracter Gegenſtand ſich nun zu bereichern und zu entfalten hat. Das Selbſtbewußtſeyn erreicht aber ſeine Befriedigung nur in einem andern Bewußtſeyn. Dies iſt zugleich der Wendepunkt, auf dem es aus der leeren Nacht des überſinnlichen Jenſeits in den geiſtigen Tag der Gegenwart einſchreitet. *)

A. Selbſtſtändigkeit und Unſelbſtſtändigkeit des Selbſtbewußtſeyns, Herrſchaft und Knechtſchaft.

B. Freiheit des Selbſtbewußtſeyns, Stoicismus, Scepticismus, und das unglückliche Bewußtſeyn.

V.

Gewißheit und Wahrheit der Vernunft.

Durch die Vernunft ſchlägt das bisher negative Verhältniß des Selbſtbewußtſeyns zu dem Andersſeyn in ein poſitives um. Als Vernunft ſeiner ſelbſt verſichert, hat es die Ruhe gegen die Welt empfangen, und kann ſie ertragen; denn es iſt ſeiner ſelbſt als der Realität gewiß, oder daß alle Wirklichkeit

*) S. 101 — 113.

Digitized by Google

nichts anders iſt, als es; ſein Denken iſt unmittelbar ſelbſt die Wirklichkeit; es verhält ſich alſo als Idealismus zu ihr. Hierin erſt, nachdem das Grab ſeiner Wahrheit verloren, das Vertilgen ſeiner Wirklichkeit ſelbſt vertilgt und die Einzelheit des Bewußtſeyns ihm an ſich abſolutes Weſen iſt, entdeckt es ſie als ſeine neue wirkliche Welt, die in ihrem Bleiben Intereſſe für es hat, denn ihr Beſtehen wird ihm ſeine eigene Wahrheit und Gegenwart. Der Idealismus muß daher dieſen Weg erſt zurückgelegt haben, ehe er zu der Behauptung berechtigt iſt: die Vernunft iſt die Gewißheit des Bewußtſeyns, alle Realität zu ſeyn. Dieſe Realität der Vernunft iſt aber noch ein durchaus Allgemeines, die reine Abſtraction der Realität, die erſte Poſitivität, welche das Selbſtbewußtſeyn an ſich ſelbſt, für ſich iſt, und Ich daher nur die reine Weſenheit des Seyenden, oder die einfache Kategorie. Die Kategorie iſt daher die einfache Einheit des Selbſtbewußtſeyns, der Unterſchied an ihr iſt kein Unterſchied der Arten; und die Vielheit der Kategorien gar als einen Fund, z. B. aus den Urtheilen aufnehmen (wie Kant) iſt in der That als eine Schmach der Wiſſenſchaft anzuſehen. Die Gewißheit der Vernunft aber, alle Realität zu ſeyn, iſt noch nicht alle Realität in Wahrheit, ſie wird daher getrieben, ihre Gewißheit zur Wahrheit zu erheben, und das leere Mein zu erfüllen.*) So iſt ſie:

A. Beobachtende Vernunft. Und zwar:
  a) Beobachtung der Natur.
  b) Die Beobachtung des Selbſtbewußtſeyns in ſeiner Reinheit und ſeiner Beziehung auf äußere Wirklichkeit; logiſche und pſychologiſche Geſetze.
  c) Beobachtung der Beziehung des Selbſtbewußtſeyns auf ſeine unmittelbare Wirklichkeit; Phyſiognomik und Schädellehre.

B. Die Verwirklichung des vernünftigen Selbſtbewußtſeyns durch ſich ſelbſt.

Es iſt auf dieſer Stufe der Geiſt, welcher die Gewißheit

*) S. 162—173.

Digitized by Google

hat, in der Verdoppelung ſeines Selbſtbewußtſeyns und in der Selbſtſtändigkeit beider ſeine Einheit mit ſich ſelbſt zu haben. Was ihm ſo als gewiß gilt, daß es an ſich und in ſeiner innern Gewißheit ſei, ſoll in ſein Bewußtſeyn treten, und für es werden. Zuerſt iſt dieſe thätige Vernunft ihrer ſelbſt nur als eines Individuums bewußt, ſodann aber wird es allgemeine Vernunft, und iſt ſich ſeiner als Vernunft bewußt, als die reale Subſtanz, worin die früheren Formen als in ihren Grund zurückgehen. In dieſem Begriffe ſchließt ſich das Reich der Sittlichkeit auf. Denn dieſe iſt nichts anders als in der ſelbſtſtändigen Wirklichkeit der Individuen die abſolute geiſtige Einheit ihres Weſens; ein an ſich allgemeines Selbſtbewußtſeyn, das ſich in einem andern Selbſtbewußtſeyn ſo wirklich iſt, daß dieſes vollkommene Selbſtſtändigkeit hat. In einem freien Volke iſt darum in Wahrheit die Vernunft verwirklichet; ſie iſt gegenwärtiger lebendiger Geiſt, worin das Individuum ſeine Beſtimmung nicht nur ausgeſprochen findet, ſondern ſelbſt dieſes Weſen iſt. Aber in dieſem unmittelbaren Seyn hat dieſes Bewußtſeyn noch nicht ſeine unmittelbare Wahrheit, ſondern erſt in dem Bewußtſeyn über ihr Weſen.

a) die Luſt und die Nothwendigkeit.
b) das Geſetz des Herzens und der Wahnſinn des Eigendünkels.
c) Die Tugend und der Weltlauf.

C. Die Individualität, welche ſich an und für ſich ſelbſt reell iſt.

Das Selbſtbewußtſeyn hat jetzt den Begriff von ſich erfaßt, der erſt nur der unſrige von ihm war, nemlich in der Gewißheit ſeiner ſelbſt, alle Realität zu ſeyn, und Zweck und Weſen iſt ihm nunmehr die ſich bewegende Durchdringung des Allgemeinen und des Individuellen. Die einzelnen Momente dieſer Erfüllung ſind als Abſtractionen und Chimären verſchwunden, die jenen erſten ſchaalen Geſtalten des geiſtigen Selbſtbewußtſeyns angehören, und ihre Wahrheit nur in dem gemeinten Seyn des Herzens, der Einbildung und der Reden

Digitized by Google

haben, nicht in der Vernunft, die jetzt an und für ſich ihre Realität gewiß, zum Gegenſtande ihres Bewußtſeyns die Kategorie als ſolche hat. Es iſt ſelbſt die Kategorie, im Bewußtſeyn ihrer ſelbſt *).

a) Das geiſtige Thierreich und der Betrug, oder die Sache ſelbſt.

b) Die geſetzgebende Vernunft.

c) Geſetzprüfende Vernunft.

VI.

Der Geiſt.

Die Vernunft iſt Geiſt, indem die Gewißheit, alle Realität zu ſeyn, zur Wahrheit erhoben, und ſie ſich ſelbſt als ihrer Welt, und der Welt als ihrer ſelbſt bewußt iſt. Der Geiſt iſt das an und für ſich ſeyende Weſen, welches ſich zugleich als Bewußtſeyn wirklich und ſich ſich ſelbſt vorſtellt. Sein geiſtiges Weſen iſt ſchon als ſittliche Subſtanz bezeichnet worden; er ſelbſt aber iſt die ſittliche Wirklichkeit. Er iſt der unverrückte und unaufgelößte Grund und Ausgangspunkt des Thuns Aller, und ihr Zweck und Ziel, als das gedachte Anſich aller Selbſtbewußtſeyn. Der Geiſt iſt das ſich ſelbſt tragende abſolute reale Weſen. Alle bisherige Geſtalten des Bewußtſeyns ſind Abſtractionen deſſelben. Er muß aber nun zum Bewußtſeyn über das, was er unmittelbar iſt, fortgehen, das ſchöne ſittliche Leben aufheben, und durch eine Reihe von Geſtalten zum Wiſſen ſeiner ſelbſt gelangen. Dieſe unterſcheiden ſich aber von den vorhergehenden dadurch, daß ſie die realen Geiſter ſind, eigentliche Wirklichkeiten und ſtatt Geſtalten nur des Bewußtſeyns, Geſtalten einer Welt. Die ſittliche Welt, die in das Diesſeits und Jenſeits zerriſſene Welt und die moraliſche Weltanſchauung ſind alſo die Geiſter, deren Bewegung und Rückgang in das einfache für ſich ſeyende Selbſt des Geiſtes ſich entwickeln, und als deren Ziel und Reſultat das wirkliche Selbſtbewußtſeyn des abſoluten Geiſtes hervortreten wird **).

*) S. 317 — 333.

**) S. 376 — 381.

Digitized by Google

A. Der wahre Geiſt. Die Sittlichkeit.

Die Handlung trennt den Geiſt in die Subſtanz und das Bewußtſeyn derſelben. Jene tritt als allgemeines Weſen und Zweck ſich als der vereinzelten Wirklichkeit gegenüber, die unendliche Mitte beider iſt das Selbſtbewußtſeyn.

a) die ſittliche Welt, das menſchliche und göttliche Geſetz, der Mann und das Weib.

Die ſittliche Subſtanz iſt jetzt wirkliche Subſtanz, der abſolute Geiſt in der Vielheit des daſeyenden Bewußtſeyns realiſirt. Als die wirkliche Subſtanz iſt er ein Volk, als wirkliches Bewußtſeyn Bürger des Volks. Dieſer Geiſt kann das menſchliche Geſetz genannt werden, und als Gewißheit ſeiner als einfacher Individualität iſt er die Regierung. Dieſe iſt das einfache Selbſt der ganzen ſittlichen Subſtanz. Dieſer ſittlichen Macht tritt das göttliche Geſetz gegenüber, nemlich das einfache und unmittelbare Weſen der Sittlichkeit. Das natürliche ſittliche Gemeinweſen iſt die Familie, welche ſich in drei Verhältniſſe ſpaltet, das des Mannes und der Frau, der Eltern und der Kinder, und der Geſchwiſter unter einander*).

b) die ſittliche Handlung, das menſchliche und göttliche Wiſſen, die Schuld und das Schickſal.

Das Selbſtbewußtſeyn iſt hierdurch noch nicht in ſeinem Rechte als einzelne Individualität aufgetreten. Es iſt noch keine That begangen; die That aber iſt das wirkliche Selbſt. Das ſittliche Bewußtſeyn, weil es für Eins derſelben, es ſey das göttliche oder menſchliche Geſetz, entſchieden iſt, iſt weſentlich Charakter; es iſt für es nicht die gleiche Weſenheit beider; der Gegenſatz erſcheint darum als eine unglückliche Colliſion der Pflicht mit der rechtloſen Wirklichkeit. So kommt das abſolute Recht des ſittlichen Bewußtſeyns mit dem göttlichen Rechte des Weſens in Streit. Durch die That wird es auf dieſe Weiſe zur Schuld, denn ſie iſt ſein Thun, und das Thun ſein eigenſtes Weſen, und die Schuld erhält auch die

*) S. 382—403.

Bedeutung des Verbrechens; denn das ſittliche Bewußtſeyn hat ſich dem einen Geſetze zugewandt, dem andern aber abgeſagt, und verletzt dieſes durch ſeine That.

Da das ſittliche Volk aber eine durch die Natur beſtimmte und daher beſchränkte Individualität iſt, welche ihre Aufhebung an einer andern findet, ſo wird damit das Leben des Geiſtes und dieſe in Allen ihrer ſelbſt bewußte Subſtanz verloren; ſie tritt als eine formelle Allgemeinheit an ihnen herauf, iſt ihnen nicht mehr als lebendiger Geiſt inwohnend, ſondern die einfache Gediegenheit ihrer Individualität iſt in viele Punkte zerſprungen *).

c) Rechtszuſtand.

Das Allgemeine in die Atome der abſolut vielen Individuen zerſplittert, dieſer geſtorbene Geiſt iſt eine Gleichheit, worin Alle als jede, als Perſonen gelten. Die Perſönlichkeit, das Ich des Selbſtbewußtſeyns, welches dem Stoicismus nur in der Abſtraction das Anſich war, iſt nun wirkliche Welt. Und wie der Stoicismus in die ſceptiſche Verwirrung des Bewußtſeyns überging, in eine Faſelei des Negativen, ſo iſt auch die perſönliche Selbſtſtändigkeit des Rechts vielmehr dieſe gleiche allgemeine Verwirrung und gegenſeitige Auflöſung. Wie der Scepticismus iſt der Formalismus des Rechts durch ſeinen Begriff ohne eigenthümlichen Inhalt, er findet ein mannichfaltiges Beſtehen, den Beſitz, vor, und drückt ihm dieſelbe abſtracte Allgemeinheit, wodurch er Eigenthum heißt, auf, wie jener **).

B. Der ſich entfremdete Geiſt, die Bildung.

Die einzelnen Geſtalten deſſelben ſind folgende:

I. Die Welt des ſich entfremdeten Geiſtes.

a) Die Bildung und ihr Reich der Wirklichkeit.

b) Der Glaube und die reine Einſicht.

Wie hier die Religion (denn von ihr iſt die Rede)

---

*) S. 403 — 422.
**) S. 422 — 428.

als der Glauben der Welt der Bildung auftritt, tritt ſie noch nicht auf, wie ſie an und für ſich iſt, ſondern das reine Bewußtſeyn der Subſtanz iſt dem wirklichen, das Weſen ſeinem Daſeyn noch entfremdet. Der Glaube hat zwar ſeinen Inhalt im Elemente des reinen Selbſtbewußtſeyns, aber im Denken, nicht in Begriffen, im reinen Bewußtſeyn, nicht im reinen Selbſtbewußtſeyn. Er iſt hiermit zwar reines Bewußtſeyn des Weſens, d. h. des einfachen Innern, und iſt alſo Denken, das Hauptmoment in der Natur des Glaubens, aber indem die Unmittelbarkeit des Weſens in ihm die Bedeutung eines gegenſtändlichen Seyns enthält, das jenſeits des Bewußtſeyns des Selbſt liegt, fällt der Glaube aus dem Denken in die Vorſtellung herab, das Weſen wird zu einer überſinnlichen Welt, welche ein Anderes des Selbſtbewußtſeyns iſt. So wird das abſolute Weſen, der an und für ſich ſeyende Geiſt, inſofern er die einfache ewige Subſtanz iſt, zum Selbſt, aber zum vergänglichen Selbſt; daher iſt das Dritte die Rückkehr dieſes entfremdeten Selbſt und der erniedrigten Subſtanz in ihre erſte Einfachheit; erſt auf dieſe Weiſe iſt ſie als Geiſt vorgeſtellt. Die reine Einſicht geht alſo darauf, alle dem Selbſtbewußtſeyn andere Selbſtſtändigkeit aufzuheben und zum Begriffe zu machen. Wie aber der Begriff hier auftritt, iſt er noch nicht realiſirt; er erſcheint noch als Zweck. So iſt die reine Einſicht der Geiſt, der allem Bewußtſeyn zuruft: Seyd für Euch ſelbſt, was Ihr alle an Euch ſelbſt ſeyd, — vernünftig *).

II. Die Aufklärung.

Die reine Einſicht erſcheint aber erſt in eigentlicher Thätigkeit, inſofern ſie gegen den Glauben auftritt.

a) Der Kampf der Aufklärung mit dem Aberglauben.

b) Die Wahrheit der Aufklärung.

III. Die abſolute Freiheit und der Schrecken.

*) S. 474 — 485.

C. Der ſeiner ſelbſt gewiſſe Geiſt, die Moralität.

Die ſittliche Welt zeigte den in ihr nur abgeſchiedenen Geiſt, das einzelne Selbſt, als ihr Schickſal und ihre Wahrheit. Dieſe Perſon des Rechts aber hat ihre Subſtanz und Erfüllung außer ihr. Die Bildung und der Glaube hebt dieſe Abſtraction auf, und durch die vollendete Entfremdung, durch die höchſte Abſtraction wird dem Selbſt des Geiſtes die Subſtanz zuerſt zum allgemeinen Willen, und endlich zu ſeinem Eigenthum. Die Wahrheit des Wiſſens iſt jetzt dieſes Wiſſen ſelbſt, und zwar nicht für uns, ſondern für das Selbſtbewußtſeyn ſelbſt. Das Wiſſen des Selbſtbewußtſeyns iſt ihm alſo die Subſtanz ſelbſt, das abſolute Weſen iſt alle Wirklichkeit, und dieſe Wirklichkeit iſt nur als Wiſſen.

a) Die moraliſche Weltanſchauung.

Der moraliſchen Weltanſchauung gilt die Pflicht als das Weſen, ihm, dem moraliſchen Bewußtſeyn in ſeiner Wirklichkeit und Thätigkeit. Es kann nicht auf Glückſeligkeit Verzicht leiſten, und ſo poſtulirt es die Harmonie der Moralität und Glückſeligkeit. Eben ſo fordert es die Harmonie der Moralität und des ſinnlichen Willens, oder der individuellen Natur mit ihren Trieben und Neigungen. Die ganze Aufgabe ſelbſt aber wird ihm zu einer unendlichen, d. h. welche ſchlechthin Aufgabe bleibt*).

b) Die Verſtellung.

Die moraliſche Weltanſchauung iſt daher in der That nichts anderes, als die Ausbildung eines ihr zum Grunde liegenden Widerſpruchs nach ſeinen verſchiedenen Seiten, ſie iſt ein ganzes Neſt gedankenloſer Widerſprüche. Das Bewußtſeyn verhält ſich in dieſer Entwickelung ſo, daß es ein Moment feſtſetzt, und von da unmittelbar zum andern übergeht, und das erſte aufhebt; wie es aber nun dieſes zweite aufgeſtellt hat, verſtellt es auch daſſelbe wieder, und macht vielmehr das Gegentheil zum Weſen. Zugleich iſt es ſich ſeines Widerſpruchs und des Verſtellens bewußt, und bekennt damit, daß

*) S. 548—564.

es ihm in der That mit keinem der entgegengeſetzten Ernſt iſt. Es iſt ihm alſo auch mit der Moralität überhaupt nicht Ernſt. Und ſo iſt auch nicht abzuſehen, wie Glückſeligkeit für dieſes moraliſche Bewußtſeyn um ſeiner Würdigkeit willen zu fordern iſt. Die wahre Moralität wird dabei in ein anderes Weſen geſetzt, als in das wirkliche Bewußtſeyn: Es iſt ein heiliger, moraliſcher Geſetzgeber. Allein auch dies iſt nur eine Verſtellung der Sache, denn das moraliſche Selbſtbewußtſeyn iſt ſich das Abſolute, es iſt ihm etwas nur Pflicht und heilig, was es ſelbſt als Pflicht weiß, und ihm durch ſich ſelbſt und in ihm heilig iſt. Es iſt reines Gewiſſen, es handelt unmittelbar gewiſſenhaft, und hat darin ſeine Wahrheit *).

c) Das Gewiſſen, die ſchöne Seele, das Böſe und ſeine Verzeihung.

Das Gewiſſen verhält ſich als Wiſſendes zur Wirklichkeit des Falls, worin zu handeln iſt; und es iſt ein Wiſſen ſeiner Pflicht. In der Majeſtät ſeiner Erhabenheit über das beſtimmte Geſetz legt es den beliebigen Inhalt in ſein Wiſſen und Wollen; es iſt die moraliſche Genialität, welche die innere Stimme ihres unmittelbaren Wiſſens als göttliche Stimme weiß, und indem ſie an dieſem Wiſſen eben ſo unmittelbar das Daſeyn weiß, iſt ſie die göttliche Schöpferkraft, die in ihrem Begriffe die Lebendigkeit hat. Sie iſt eben ſo der Gottesdienſt in ſich ſelbſt, denn ihr Handeln iſt das Anſchauen dieſer ihrer eigenen Göttlichkeit. Aber inſofern es ſein abſtractes Bewußtſeyn noch von ſeinem Selbſtbewußtſeyn unterſcheidet, hat es ſein Leben nur verborgen in Gott; er iſt zwar unmittelbar ſeinem Geiſte und Herzen gegenwärtig; aber das offenbare, ſein wirkliches Bewußtſeyn und die vermittelnde Bewegung deſſelben iſt ihm ein anderes, als jenes verborgene Innere und die Unmittelbarkeit des gegenwärtigen Weſens. Im vollendeten Gewiſſen hebt ſich jedoch dieſer Unterſchied auf. So in das Innerſte zurückgegangen und zur Reinheit geläutert hat es aber nur noch ſeine ärmſte Geſtalt, es fehlt ihm die Kraft der Ent=

*) S. 565 — 581.

Digitized by Google

äußerung, um ſeine Reinheit zu bewahren, flieht es die Berührung mit der Welt, und ſo wird es zur unglücklichen ſogenannten ſchönen Seele, welche in ſich verglimmt, und ſchwindet als ein geſtaltloſer Dunſt, der ſich in Luft auflößt. Dieſer Gegenſatz im Innern iſt im Handeln die Ungleichheit nach außen in dem Elemente des Daſeyns, die Ungleichheit ſeiner beſondern Einzelheit gegen anderes Einzelne. Auf dieſem Gegenſatze beruht das Böſe und die Heuchelei. Die Verſöhnung beider geſchieht durch die Religion *).

VII.

Die Religion.

In den bisherigen Geſtalten iſt zwar auch die Religion als Bewußtſeyn des abſoluten Weſens überhaupt vorgekommen, allein vom Standpunkte des Bewußtſeyns aus, das ſich des abſoluten Weſens bewußt iſt, nicht aber iſt das abſolute Weſen an und für ſich ſelbſt, nicht das Selbſtbewußtſeyn des Geiſtes in jenen Formen erſchienen. Die Religion iſt die Vollendung des Geiſtes, worin die einzelnen Momente deſſelben, Bewußtſeyn, Selbſtbewußtſeyn, Vernunft und Geiſt, als in ihren Grund zurückgehen, ſo daß ſie zuſammen die daſeiende Wirklichkeit des ganzen Geiſtes ausmachen. Wie aber hier die Religion erſt unmittelbar iſt, iſt dieſer Unterſchied noch nicht in den Geiſt zurückgegangen; es iſt nur der Begriff der Religion geſetzt **).

A. Die natürliche Religion.

Dieſe erſte Wirklichkeit der Religion, der Begriff der Religion, iſt die unmittelbare oder natürliche Religion. Die Reihe der verſchiedenen Religionen, die ſich hier ergeben, ſtellt eben ſo ſehr wieder die verſchiedenen Seiten einer einzigen, und zwar jeder einzelnen dar, und die Vorſtellungen, welche eine wirkliche Religion vor einer andern auszuzeichnen ſcheinen, kommen in jeder vor.

---

*) S. 581—624.
**) S. 625—636.

Digitized by Google

a) Das Lichtweſen.

Der Geiſt, als das Weſen, welches Selbſtbewußtſeyn iſt, iſt gegen die Realität, die er in der Bewegung ſeines Bewußtſeyns ſich gibt, nur erſt ſein Begriff, und dieſer Begriff iſt gegen den Tag dieſer Entfaltung die Nacht ſeines Weſens, das Geheimniß ſeiner Geburt. Dies mit dem Begriffe des Geiſtes erfüllte Seyn iſt die Geſtalt der einfachen Beziehung des Geiſtes auf ſich ſelbſt, das reine, alles enthaltende und erfüllende Lichtweſen des Aufgangs, das ſich in ſeiner formloſen Subſtanzialität erhält. Sein Andersſeyn iſt das eben ſo einfach Negative, die Finſterniß. Die Bewegungen ſeiner eigenen Entäußerung, ſeine Schöpfungen in dem widerſtandsloſen Elemente ſeines Andersſeyn ſind Lichtgüſſe, und in ihrer Einfachheit zugleich ſein Fürſichwerden, und Rückkehr aus ſeinem Daſeyn, die Geſtaltung verzehrende Feuerſtröme.

b) Die Pflanze und das Thier.

Der ſelbſtbewußte Geiſt, der aus dem geſtaltloſen Weſen in ſich gegangen, beſtimmt ſeine Einfachheit als eine Mannichfaltigkeit des Fürſichſeyns, und iſt die Religion der geiſtigen Wahrnehmung, worin er in die zahlloſe Vielheit ſchwächerer und kräftigerer, reicherer und ärmerer Geiſter zerfällt. Dieſer Pantheismus wird zur feindſeligen Bewegung in ſich ſelbſt. Die Unſchuld der Blumenreligion, die nur ſelbſtloſe Vorſtellung des Selbſts iſt, geht in den Ernſt des kämpfenden Lebens, in die Schuld der Thierreligion, die Ruhe und Ohnmacht der anſchauenden Individualität in das zerſtörende Fürſichſeyn über.

c) Der Werkmeiſter.

Das wirkliche Selbſtbewußtſeyn dieſes zerſtreuten Geiſtes iſt eine Menge vereinzelter ungeſelliger Völkergeiſter, die in ihrem Haſſe ſich auf den Tod bekämpfen und beſtimmter Thiergeſtalten als ihres Weſens ſich bewußt werden. In dieſem Haſſe reibt ſich aber die Beſtimmtheit des rein negativen Fürſichſeyns auf, und durch dieſe Bewegung des Begriffs tritt der Geiſt in eine andere Geſtalt; er wird Werkmeiſter. Die erſte Form deſſelben iſt die abſtracte des Verſtandes, und das

Werk noch nicht an ihm ſelbſt vom Geiſte erfüllt, wie die Kryſtalle der Pyramiden und Obelisken, welche den Geiſt entweder in ſich, als einen fremden abgeſchiedenen, empfangen, oder ſich äußerlich auf einen ſolchen beziehen *).

B. Die Kunſtreligion.

Durch Pflanze und Thier in die menſchlich geformte Bildſäule übergehend hebt ſich der Geiſt zum Geiſte empor, zur geiſtigen Geſtaltung, und ſo wird der Geiſt Künſtler. In der Kunſtreligion iſt es der ſittliche oder wahre Geiſt, welcher das Bewußtſeyn ſeines abſoluten Weſens hat. Die einzelnen Geſtalten dieſer Bewegung ſind folgende:

a) Das abſtracte Kunſtwerk.

Hierher gehören die alten Götter, in denen das Lichtweſen und die Finſterniß, Himmel, Erde, u. ſ. w. durch Geſtalten erſetzt worden, die nicht mehr Naturweſen, ſondern klare ſittliche Geiſter der ſelbſtbewußten Völker ſind. Sich ſelbſt aber, in ſeiner beſtimmten Individualität, gab der Künſtler in dem Werke keine Wirklichkeit; er brachte kein ihm gleiches Weſen hervor, ſo wie er darin auch nicht den Schmerz ſeiner Bildung und Zeugung, nicht die Anſtrengung ſeiner Arbeit wiedererkennt. Das Kunſtwerk erfordert daher ein höheres Element ſeines Daſeyns. Dieſes iſt die Sprache, der Gott, der die Sprache zum Elemente ſeiner Geſtalt hat, iſt das an ihm ſelbſt beſeelte Kunſtwerk, das die reine Thätigkeit unmittelbar in ſeinem Daſeyn hat.

b) Das lebendige Kunſtwerk.

Auf dieſer Stufe ſtehen die Myſterien des Bacchus und der Ceres mit ihrem theatraliſchen Pomp.

c) Das geiſtige Kunſtwerk.

Hierher gehören die Götter Griechenlands, wie ſie im Homeriſchen Epos erſcheinen, mit der über ihnen ſchwebenden begriffsloſen Leere der Nothwendigkeit. Die höhere Sprache aber, worin dieſe Nothwendigkeit ſich mit Inhalt füllt, und in

*) S. 637—650.

Digitized by Google

der Sprache des Sängers ſelbſtſtändig hervortritt, iſt die Tragödie. In der Komödie aber ſtellt ſich das Selbſtbewußtſeyn ſelbſt als das Schickſal der Götter dar, denn dieſe elementariſche Weſen ſind als allgemeine Momente, kein Selbſt und nicht wirklich; ſie ſind zwar mit der Form der Individualität ausgeſtattet, aber dieſe iſt ihnen nur eingebildet, und kommt ihnen nicht an und für ſich ſelbſt zu. Das vernünftige Denken entnimmt vielmehr das göttliche Weſen ſeiner zufälligen Geſtalt, und hebt es in die einfachen Ideen des Schönen und Guten empor *).

C. Die offenbare Religion.

Durch die Religion der Kunſt iſt der Geiſt aus der Form der Subſtanz in die des Subjects getreten. Sie gehört darum dem ſittlichen Geiſte an, der früher in dem Rechtszuſtande unterging, und das unglückliche Bewußtſeyn iſt das Bewußtſeyn dieſes Verluſtes. Daher gibt uns das Schickſal mit den Werken jener Kunſt nur die eingehüllte Erinnerung ihrer Wirklichkeit, nicht ihre Welt ſelbſt. So iſt der Geiſt des Schickſals, der uns jene Kunſtwerke darbietet, die Er-Innerung des in ihnen noch veräußerten Geiſtes, der alle jene individuellen Götter und Attribute der Subſtanz in das Eine Pantheon verſammlet, in den ſeiner als Geiſt ſelbſtbewußten Geiſt. Dieſe Totalität ſeiner Bedingungen macht das Werden, den Begriff deſſelben aus. Dies, daß der abſolute Geiſt ſich die Geſtalt des Selbſtbewußtſeyns an ſich und damit auch für ſein Bewußtſeyn gegeben, erſcheint nun ſo, daß es der Glaube der Welt iſt, daß der Geiſt als ein Selbſtbewußtſeyn, d. h. als ein wirklicher Menſch da iſt, daß das glaubende Bewußtſeyn dieſe Göttlichkeit ſieht, fühlt und hört. Dieſe Menſchwerdung des göttlichen Weſens, oder daß es weſentlich und unmittelbar die Geſtalt des Sebſtbewußtſeyns hat, iſt der einfache Inhalt der abſoluten Religion. In ihr wird das Weſen als Geiſt gewußt; das göttliche Weſen wird darin geoffenbart, d. h. eben, es wird gewußt, was es iſt. Dieſes, ſeinem Begriffe nach

*) S. 651—698.

Digitized by Google

das Offenbare zu ſeyn, iſt die wahre Geſtalt des Geiſtes. Die göttliche Natur iſt daſſelbe, das die menſchliche iſt, und dieſe Einheit iſt es, welche angeſchaut wird. Das abſolute Weſen, welches als ein wirkliches Selbſtbewußtſeyn da iſt, ſcheint von ſeiner ewigen Einfachheit herabgeſtiegen zu ſeyn, aber in der That hat es damit erſt ſein höchſtes Weſen erreicht, ſo daß das Niedrigſte zugleich das Höchſte iſt. Gott iſt hier offenbar, wie er iſt; er iſt ſo da, wie er an ſich iſt, er iſt da, als Geiſt. Gott iſt allein in reinem ſpeculativem Wiſſen erreichbar, und iſt nur in ihm und iſt nur es ſelbſt, denn er iſt Geiſt; und dieſes ſpeculative Wiſſen iſt das Wiſſen der offenbaren Religion. Dieſer Begriff des ſelbſt ſich ſelbſt als Geiſt wiſſenden Geiſtes iſt ſelbſt der unmittelbare, und noch nicht entwickelt. Er iſt noch dieſes einzelne Selbſtbewußtſeyn, dem allgemeinen entgegengeſetzt, er weiß ſich noch nicht als Alles Selbſt; oder die Geſtalt hat noch nicht die Form des Begriffs als Begriffs, d. h. der unmittelbaren Wirklichkeit, die aber zugleich Denken, Allgemeines iſt. Der Geiſt iſt Inhalt ſeines Bewußtſeyns zuerſt in der Form der reinen Subſtanz, im Elemente des reinen Denkens vorgeſtellt, und als ſolcher das einfache, ſich ſelbſt gleiche, ewige Weſen. Aber weil es die Abſtraction iſt, iſt es in der That das Negative an ſich ſelbſt, und zwar die Negativität des Denkens, oder ſein reines Anderswerden, das Fürſichſeyn, durch dieſes Andere, welches es ſich erzeugt, kehrt es eben ſo unmittelbar in ſich ſelbſt zurück, es weiß ſich ſelbſt im Andern. Das Vorſtellen der Gemeine dagegen iſt nicht dieſes begreifende Denken, ſondern hat den Inhalt ohne ſeine Nothwendigkeit und bringt ſtatt der Form des Begriffs die natürlichen Verhältniſſe von Vater und Sohn in das Reich des reinen Bewußtſeyns. Es nimmt die Momente der Bewegung, die der Geiſt iſt, für iſolirte nicht wankende Subſtanzen oder Subjecte, nicht aber für das, was ſie an ſich ſind, Momente der Natur des reinen Selbſtbewußtſeyns *).

*) S. 699—741.

Digitized by Google

VIII.

Das abſolute Wiſſen.

Der Geiſt der offenbaren Religion hat ſein Bewußtſeyn als ſolches noch nicht überwunden, oder, ſein wirkliches Selbſtbewußtſeyn iſt nicht der Gegenſtand ſeines Bewußtſeyns; er ſelbſt und die in ihm ſich unterſcheidenden Momente fallen in das Vorſtellen und in die Form der Gegenſtändlichkeit. Der Inhalt des Vorſtellens iſt der abſolute Geiſt, und es iſt allein noch um das Aufheben dieſer bloßen Form zu thun. Das was noch fehlt, iſt die einfache Einheit des Begriffs. Dieſer iſt an der Seite des Selbſtbewußtſeyns ſelbſt auch ſchon vorhanden, aber wie er bis jetzt vorgekommen, hat er wie alle übrige Momente, die Form, eine beſondere Geſtalt des Bewußtſeyns zu ſeyn. Was in der Religion Inhalt oder Form des Vorſtellens eines andern war, daſſelbe iſt hier eigenes Thun des Selbſt, der Begriff verbindet es, daß der Inhalt eigenes Thun des Selbſt iſt. Was hier hinzukommt, iſt theils die Verſammlung der einzelnen Momente, deren jedes in ſeinem Princip das Leben des ganzen Geiſtes darſtellt, theils das Feſthalten des Begriffs in der Form des Begriffs.

Dieſe letzte Geſtalt des Geiſtes, der Geiſt, der ſeinem vollſtändigen und wahren Inhalte zugleich die Form des Selbſt gibt, und dadurch ſeinen Begriff eben ſo realiſirt, als er dabei in ihm bleibt, iſt das abſolute Wiſſen; es iſt der ſich in Geiſtesgeſtalt wiſſende Geiſt, oder das begreifende Wiſſen. Der Geiſt in dieſem Elemente dem Bewußtſeyn erſcheinend, oder, was hier daſſelbe iſt, darin von ihm hervorgebracht, iſt die Wiſſenſchaft. Was das Daſeyn dieſes Begriffs betrifft, ſo erſcheint in der Zeit und Wirklichkeit die Wiſſenſchaft nicht eher, als bis der Geiſt zu dieſem Bewußtſeyn über ſich gekommen iſt. Als der Geiſt, der weiß, was er iſt, exiſtirt er früher nicht, und ſonſt nirgends als nach Vollendung der Arbeit, ſeine unvollkommene Geſtaltung zu bezwingen, ſich für ſein Bewußtſeyn die Geſtalt ſeines Weſens zu verſchaffen, und auf dieſe Weiſe ſein Selbſtbewußtſeyn mit ſeinem Bewußtſeyn auszugleichen. Indem der Geiſt den Begriff gewonnen, ent=

Digitized by Google

faltet er das Daseyn und die Bewegung in dieſem Aether ſeines Lebens und iſt Wiſſenſchaft. Wenn in der Phänomenologie des Geiſtes jedes Moment der Unterſchied des Wiſſens und der Wahrheit, und die Bewegung iſt, in welcher er ſich aufhebt, ſo enthält dagegen die Wiſſenſchaft dieſen Unterſchied und deſſen Aufheben nicht, ſondern indem das Moment die Form des Begriffs hat, vereiniget es die gegenſtändliche Form der Wahrheit und des wiſſenden Selbſt in unmittelbarer Einheit.

Die Logik.

Das zweyte Hauptwerk Hegel's, unſtreitig das ſpeculativſte, ganz eigenthümlich gegliederte, iſt die Wiſſenſchaft der Logik Nürnberg 1812—1816 2 Bde. Schon in der Phänomenologie des Geiſtes *) wird der Unterſchied zwiſchen dieſer und der Logik dahin beſtimmt, daß die Phänomenologie des Geiſtes mit dem Begriffe ſchließt, inwiefern dieſer das Wiſſen, und das Wiſſen mit dem Seyn identiſch iſt, die Logik aber die Momente des Geiſtes in der Form der Einfachheit enthält, die ihren Gegenſtand an ſich ſelbſt weiß, und in ihrer Bewegung, die ſich in dieſem Elemente zum Ganzen organiſirt. Die Logik iſt ſo die wahre Methode, der Bau des Ganzen in ſeiner reinen Weſenheit aufgeſtellt. Die abſolute Methode des Erkennens und zugleich die immanente Seele des Inhalts ſelbſt iſt eben dieſe geiſtige Bewegung, die ſich in ihrer Einfachheit ihre Beſtimmtheit und in dieſer ihre Gleichheit mit ſich ſelbſt giebt. Auf dieſem ſich ſelbſt conſtruirenden Wege allein kann Philoſophie objective, demonſtrirte Wiſſenſchaft werden. So iſt das Bewußtſeyn in der Phänomenologie des Geiſtes dargeſtellt worden. Das Bewußtſeyn iſt der Geiſt als concreter Gegenſtand; aber ſeine Fortbewegung beruht allein, wie die Entwickelung alles natürlichen und geiſtigen Lebens, auf der Natur der reinen Weſenheiten, welche den Inhalt der Logik ausmachen. Das

---

*) Vorrede S. XLIV und LVII.

Digitized by Google

Bewußtſeyn, als der erſcheinende Geiſt, welcher ſich auf ſeinem Wege von ſeiner Unmittelbarkeit und Concretion befreit, wird zum reinen Wiſſen, das jene reinen Weſenheiten ſelbſt, wie ſie an und für ſich ſind, zum Gegenſtande hat. So iſt die Phänomenologie des Geiſtes der erſte Theil des Syſtems, die Logik aber der zweyte, endlich die beiden realen Wiſſenſchaften der Philoſophie, die Philoſophie der Natur und des Geiſtes der dritte und vierte, welche das Syſtem der Wiſſenſchaft beſchließen *).

Hegel bezweckt nun nichts geringeres, als mit der Logik ganz von vorne anzufangen, und ſie völlig umzugeſtalten. Auf unzweideutige Weiſe hat er ſich hierüber in der Einleitung ausgeſprochen.

Die Logik, lehrt er hier, erklärt man gewöhnlich als die Wiſſenſchaft des Denkens, in dem Sinne nämlich, daß dieſes Denken die bloße Form einer Erkenntniß ausmache, daß die Logik von allem Inhalte abſtrahire, und das ſogenannte zweyte Beſtandſtück, das zu einer Erkenntniß gehöre, die Materie, anderswoher gegeben werden müſſe, daß ſomit die Logik, als von welcher dieſe Materie ganz und gar unabhängig ſey, nur die formalen Bedingungen wahrhafter Erkenntniß angeben, nicht aber reale Wahrheit ſelbſt enthalten, noch auch nur der Weg zur realen Wahrheit ſeyn könne, weil gerade das Weſentliche der Wahrheit, der Inhalt, außer ihr liege. Allein abgeſehen davon, daß die Logik an dem Denken und ſeinen Geſetzen einen eigenthümlichen Inhalt und Materie hat, ſo ſind überhaupt die Vorſtellungen, auf denen der Begriff der Logik bisher beruhete, theils bereits untergegangen, theils iſt es Zeit, daß ſie vollends verſchwinden, und dieſe Wiſſenſchaft eine völlig veränderte Geſtalt gewinne. Nach dem bisherigen Begriffe der Logik wird die Trennung des Inhalts und der Form der Erkenntniß vorausgeſetzt, und zwar ſo, daß Erſtens der Stoff des Erkennens als eine fertige Welt außerhalb dem Denken an und für ſich vorhanden iſt, das Denken hingegen für ſich leer und erſt daran einen Inhalt gewinne. Zweytens daß das Object

*) Logik Vorrede S. VIII—X.

für ſich vollendet ſey, und des Denkens zu ſeiner Wirklichkeit vollkommen entbehren könne, das Denken hingegen mangelhaft, und ſich nach dem Gegenſtande fügen und bequemen müſſe. Drittens daß jedes eine von der andern geſchiedene Sphäre ſey. Das Denken kommt in dem Empfangen und Formiren des Stoffs nicht über ſich hinaus, es iſt dies nur eine Modification ſeiner ſelbſt, es kommt nicht zum Andern, der Gegenſtand bleibt als ein Ding an ſich, ſchlechthin ein Jenſeits des Denkens *).

Die ältere Metaphyſik hatte in dieſer Rückſicht einen höheren Begriff von dem Denken, als die neuere Zeit. Denn ſie hielt an den Dingen dasjenige, was durchs Denken erkannt werde, für das Allein-Wahre, ſo daß das Denken und die Beſtimmungen des Denkens nicht in den Gegenſtänden fremdes, ſondern vielmehr deren Weſen ſey, oder daß die Dinge und das Denken derſelben an und für ſich übereinſtimmen. Aber nachdem der gemeine Verſtand ſich der Philoſophie bemächtigte, hat er ſeine Anſicht geltend gemacht, daß die Wahrheit auf ſinnlicher Realität beruhe, daß die Gedanken nur Gedanken ſeyen, indem erſt die ſinnliche Wahrnehmung ihnen Gehalt und Realität gebe. Das Gehaltloſe der logiſchen Formen liegt vielmehr allein in der Art ſie zu betrachten und zu behandeln. Indem ſie nämlich als feſte Beſtimmungen auseinander fallen, und nicht in organiſcher Einheit zuſammengehalten werden, ſind ſie todte Formen, und haben den Geiſt in ihnen nicht wohnen, der die lebendige concrete Einheit ausmachte. Damit aber entbehren ſie des gediegenen Inhalts, einer Materie, die Gehalt an ſich ſelbſt wäre. Die Vernunft ſelbſt iſt das Subſtanzielle, oder Reelle, das alle abſtracte Beſtimmungen in ſich zuſammenhält, und ihre gediegene, abſolut-concrete Einheit iſt. In der Phänomenologie des Geiſtes iſt das Bewußtſeyn in ſeiner Fortbewegung von dem erſten unmittelbaren Gegenſatze ſeiner und des Gegenſtandes bis zum abſoluten Wiſſen dargeſtellt. Dieſer Weg geht durch alle Formen des Verhältniſſes des Bewußtſeyns zum Objecte durch und hat den Begriff der

*) Logik Einleitung S. I—IV.

Wiſſenſchaft zu ſeinem Reſultate. Die reine Wiſſenſchaft wird alſo hier in der Logik vorausgeſetzt, und mithin ſetzt ſie auch die Befreiung von dem Gegenſatze des Bewußtſeyns voraus. Sie enthält den Gedanken, inſofern er eben ſo ſehr die Sache an ſich ſelbſt iſt, oder die Sache an ſich ſelbſt, inſofern ſie eben ſo ſehr der reine Gedanke iſt. Oder der Begriff der Wiſſenſchaft iſt, daß die Wahrheit das reine Selbſtbewußtſeyn ſey, und die Geſtalt des Selbſt habe, daß das an ſich Seyende der Begriff, und der Begriff das an ſich Seyende iſt. Der Inhalt der Logik iſt daher allein das abſolute Wahre, die wahrhafte Materie, inſofern dieſe der reine Gedanke, die abſolute Form ſelbſt iſt. Die Logik iſt Syſtem der reinen Vernunft, das Reich des reinen Gedankens. Dieſes Reich iſt die Wahrheit ſelbſt, wie ſie ohne Hülle an ſich ſelbſt iſt, man könnte ſagen, dieſer Inhalt iſt die Darſtellung Gottes, wie er in ſeinem ewigen Weſen, vor der Erſchaffung der Natur und eines endlichen Geiſtes iſt *).

Dies liegt ſelbſt ſchon in den gewöhnlichen Vorſtellungen der Logik; z. B. daß die Definitionen nicht Beſtimmungen enthalten, die nur ins erkennende Subject fallen, ſondern die Beſtimmungen des Gegenſtandes, welche ſeine weſentlichſte, eigenſte Natur ausmachen. Eben ſo ſoll das aus einem andern Erſchloſſene nicht ein dem Gegenſtande Aeußerliches und Fremdes ſeyn, ſondern ihm weſentlich zukommen, dem Denken ſoll das Seyn entſprechen. Kant preißt zwar die Logik, im gewöhnlichen Sinne, darüber glücklich, daß ſie durch Ariſtoteles vollendet worden, und ſeitdem allem Anſehen nach geſchloſſen ſey. Hat ſie aber ſeit Ariſtoteles wirklich keine Vollendung erlitten, ſo iſt daraus eher zu folgern, daß ſie um ſo mehr einer totalen Umarbeitung bedürfe, da der Geiſt nach einem zweitauſendjährigen Fortarbeiten über ſein Denken und ſeine reine Weſenheit doch ein höheres Bewußtſeyn erlangt haben muß. In der That iſt auch das Bedürfniß einer Umgeſtaltung der Logik längſt gefühlt worden. In der Form und dem Inhalte, wie ſie ſich in den Lehrbüchern zeigt, iſt ſie in Verachtung ge-

*) S. V—XIII.

Digitized by Google

kommen; ſie wird noch mitgeſchleppt mehr im Gefühle, daß eine Logik überhaupt nicht zu entbehren ſey, und aus der Gewohnheit an die Tradition von ihrer Wichtigkeit, als aus Ueberzeugung, daß jener gewöhnliche Inhalt und die Beſchäftigung mit jenen leeren Formen Werth und Nutzen habe. Die Erweiterungen, die ihr durch pſychologiſches, pädagogiſches, und ſelbſt phyſiologiſches Material gegeben wurden, ſind nachher für Verunſtaltungen ziemlich allgemein anerkannt worden. Auch iſt in ihrem gegenwärtigen Zuſtande kaum eine Ahnung von wiſſenſchaftlicher Methode zu erkennen. Die wahre Methode, wie ſie bereits in der Phänomenologie an dem Bewußtſeyn entwickelt worden, und hier in der Logik ſelbſt noch beſtimmter hervortreten wird, iſt von ihrem Gegenſtande und Inhalte ſelbſt nichts Unterſchiedenes, ſondern ſie iſt der Inhalt in ſich ſelbſt, die Dialectik, die er an ſich ſelbſt hat, welche ihn fortbewegt, als der eigene Rhythmus der Sache ſelbſt. Die Dialectik, welche bisher als ein abgeſonderter Theil der Logik betrachtet wurde, enthält damit eine ganz andere Stellung. Auch die Platoniſche Dialectik hat ſelbſt im Parmenides, und anderswo ohnehin noch directer, theils nur die Abſicht, beſchränkte Behauptungen durch ſich ſelbſt aufzulößen und zu widerlegen, theils aber überhaupt das Nichts zum Reſultate. Kant hat die Dialectik höher geſtellt, indem er ſie als ein nothwendiges Thun der Vernunft darſtellte. Seine dialectiſchen Darſtellungen in den Antinomieen der Vernunft zeigen die Objectivität des Scheins und die Nothwendigkeit des Widerſpruchs, der zur Natur der Denkbeſtimmungen gehört, mithin beſtimmter, und poſitiv aufgefaßt iſt darin die innere Negativität dieſer Momente ausgeſprochen. In dieſem Dialectiſchen, in dem Faſſen des Entgegengeſetzten in ſeiner Einheit, oder des Poſitiven im Negativen beſteht das Speculative*). Was man an der Schwelle der Logik ganz abzulegen hat, dies ſind die ſinnlichen Zwecke, die Gefühle, die blos gemeinten Vorſtellungen ſo wie jede Zufälligkeit und Willkühr des raiſonnirenden Denkens; denn das Syſtem der Logik

*) S. XIV—XXIV.

Digitized by Google

iſt das Reich der Schatten, die Welt der einfachen Weſenheiten, von aller ſinnlichen Concretion befreit *).

Aus dem Begriffe der Logik ergiebt ſich auch die allgemeine Eintheilung derſelben. Die Logik, als die Wiſſenſchaft des reinen Denkens, hat zu ihrem Elemente dieſe Einheit des Subjectiven und Objectiven, welche abſolutes Wiſſen iſt; in ihr iſt das Seyn reiner Begriff an ſich ſelbſt, und nur der reine Begriff das wahrhafte Seyn. Indem nun die Einheit ſich beſtimmt und entwickelt, müſſen ihre Beſtimmungen die Form jener Trennung haben, die Entwicklung wird Darſtellung jenes Unterſchiedes von Seyn und von Denken. Die Logik kann daher überhaupt in die Logik des Seyns und des Denkens, in die objective und ſubjective eingetheilt werden. Die objective Logik würde dem Inhalte nach zum Theil dem entſprechen, was bei Kant transſcendentale Logik iſt. Sie begreift aber nicht blos die Denkbeſtimmungen des unmittelbaren Seyns, ſondern auch die Lehre vom Weſen in ſich, und tritt ſomit überhaupt an die Stelle der vormaligen Metaphyſik. Die ſubjective Logik iſt die Logik des Begriffs. Beſtimmter aber hat ſie drei Theile: I) die Logik des Seyns; II) die Logik des Weſens und III) die Logik des Begriffs **).

Erſtes Buch.

Das Seyn.

Das reine Wiſſen, wie es ſich der Phänomenologie des Geiſtes ergeben, iſt, da in ihm alle Beziehung auf ein Anderes aufgehoben worden, die einfache Unmittelbarkeit, oder nach ihrem wahren Ausdrucke das reine Seyn, das Seyn ohne weitere Beſtimmung und Erfüllung. Dieſer Rückblick auf den Begriff des reinen Wiſſens iſt der Grund, aus welchem das Seyn herkommt, um den Anfang der abſoluten Wiſſenſchaft auszumachen. Jenes Vorwärtsgehen aber in der Phä-

*) S. XXVII. ꝛc.

**) S. 1—5.

nomenologie von dem unmittelbaren Bewußtſeyn aus war nur ein Rückgang in den Grund, zu dem Urſprünglichen, von dem der Anfang ſelbſt abhängt. So iſt das abſolute Wiſſen der Grund, aus welchem das Erſte, das unmittelbare hervortrat, eben ſo wie der Geiſt am Ende ſich mit Freiheit in der Geſtalt des unmittelbaren Bewußtſeyns entlößt, ſo daß das Ganze einen Kreislauf beſchreibt, worin das Erſte auch das Letzte iſt und umgekehrt. Der Grund, in welchen die Bewegung zurückgeht, iſt daher eben ſo als Reſultat zu betrachten; der Anfang aber bleibt allem Folgenden zum Grunde liegen, und dieſe allen folgenden Entwicklungen gegenwärtige und ſich in ihnen erhaltende Grundlage iſt der ſeinen weitern Beſtimmungen durchaus immanente Begriff. Auf dieſe Weiſe wird auch der Anfang nicht im Anfange wahrhaft erkannt, ſondern erſt die Wiſſenſchaft in ihrer ganzen Entwicklung iſt die vollendete und wahrhaft begründete Erkenntniß *).

Dieſer Anfang iſt noch nichts, denn es ſoll erſt etwas werden. Er iſt aber nicht das reine Nichts, ſondern es iſt, weil von ihm etwas ausgehen ſoll, das Seyn ſchon in ihm enthalten. Der Anfang enthält alſo beides, Seyn und Nichts, iſt die Einheit von Seyn und Nichts, und zwar die ununterſchiedene. Dies kann als die erſte, reinſte Definition des Abſoluten angeſehen werden; alle andere nachfolgende ſind nur beſtimmtere und reichere Definitionen deſſelben **).

Erſter Abſchnitt.
Beſtimmtheit.

Erſtes Capitel.
Seyn.

Das Seyn, reine Seyn iſt ohne weitere Beſtimmung, es iſt in ihm nichts anzuſchauen, noch zu denken; es iſt vollkommene Leerheit, Beſtimmungs- und Inhaltsloſigkeit. Es iſt in der That Nichts, und nicht mehr noch weniger als

---

*) S. 6—10.
**) S. 10—13.

Digitized by Google

Nichts. Das reine Seyn und das reine Nichts iſt daſſelbe. Was die Wahrheit iſt, iſt weder das Seyn, noch das Nichts, ſondern daß das Seyn in Nichts, und das Nichts in Seyn übergegangen iſt. Beide ſind zwar abſolut unterſchieden, aber eben ſo unmittelbar verſchwindet jedes in ſeinem Gegentheil. Ihre Wahrheit iſt alſo dieſe Bewegung des unmittelbaren Verſchwindens des einen in dem andern, das Werden. Das Nichts iſt hier nicht das dem Etwas entgegengeſetzte Nichts, ſondern das Nichts in ſeiner unbeſtimmten Einfachheit, das Nichts rein an und für ſich. Die Vorſtellung von einem concreten Etwas hat man hier ganz zu entfernen, ſo wie hier überhaupt ganz andere Anſichten vorkommen als im ſogenannten gemeinen Menſchenverſtande. Inſofern der Satz: Seyn und Nichts iſt daſſelbe, die Identität dieſer Beſtimmungen ausſpricht, aber ſie in der That eben ſo als unterſchieden enthält, widerſpricht er ſich ſelbſt und lößt ſich auf. Damit geſchieht an ihm das, was ſeinen eigentlichen Inhalt ausmachen ſoll, nämlich das Werden *). Im Werden ſind beide, das Seyn und das Nichts nur als aufgehobene, verſchwindende, als Momente. Das Werden iſt auf dieſe Weiſe in gedoppelter Beſtimmung; als anfangend vom Nichts, das ſich auf das Seyn bezieht, d. h. in daſſelbe übergeht, oder vom Seyn, das in Nichts übergeht: Entſtehen und Vergehen. Aber dieſe ſo unterſchiedenen Richtungen durchdringen und paralyſiren ſich gegenſeitig. Entſtehen und Vergehen ſind unmittelbar Eins und Daſſelbe. Das Werden iſt ſo eine haltungsloſe Unruhe, welche aber eben ſo in das ruhige Reſultat zuſammenſinkt. Dieſes iſt die ruhige Einheit, die Einheit in der Beſtimmung des Nichts, aber damit eben ſo in die Einheit des Seyns und Nichts, welche als ſeyend iſt, das iſt ins Daſeyn **).

---

*) S. 21 — 26. 31, vergl. auch S. 38, wo das Nichts die reine Abweſenheit des Seyns genannt wird, und alſo nur eine Beziehung auf das Seyn hat.

**) S. 44 — 45.

Digitized by Google

Zweites Capitel.

Das Daſeyn.

Das Daſeyn iſt beſtimmtes Seyn und iſt:

A. Daſeyn als ſolches.

Das Daſeyn iſt das einfache Einsſeyn des Seyns und Nichts. Deshalb hat es die Form von einem Unmittelbaren; ſeine Vermittlung, das Werden liegt hinter ihm. Es iſt beſtimmtes Seyn überhaupt. Inwiefern in dem Daſeyn das Nichts ſchon geſetzt iſt, wird das Nichtdaſeyn geſetzt; dieſes iſt das Nichts des Daſeyn, ſeyendes Nichtdaſeyn, d. h. Andersſeyn. Das Andersſeyn iſt zunächſt Andersſeyn an und für ſich, nicht das Andere von Etwas, ſo daß wir hätten ein Daſeyn, und ein anderes Daſeyn; denn das Daſeyn iſt überhaupt übergegangen in Andersſeyn. Das Daſeyn ſelbſt iſt weſentlich Andersſeyn; dieſes iſt weſentlich in ihm enthalten zugleich noch davon getrennt; es iſt Seyn-für-Anderes. Dieſes Seyn-für-Anderes macht die wahrhafte Beſtimmung des Daſeyns aus. Das Daſeyn iſt aber auch Seyn, in Beziehung auf ſich gegen ſeine Beziehung auf Anderes, d. i. ein Anſichſeyn. Das Seyn-für-Anderes und das Anſichſeyn machen daher die zwei Momente des Daſeyns aus. Inſofern ſich im Daſeyn das Seyn und das Nichts näher als dieſe Momente beſtimmt haben, iſt es ſelbſt nicht mehr unmittelbares, ſondern reflectirtes Daſeyn. Dieſes iſt die Realität. Das Wort Realität wird in einem doppelten Sinne gebraucht, als äußeres Daſeyn und als Anſichſeyn; mit Recht, weil Realität die Totalität dieſer beiden Beſtimmungen iſt *).

B. Beſtimmtheit.

Etwas als Daſeyendes unterſcheidet Erſtens ſein Moment der Negativität von ihm ſelbſt, als ſeine Grenze. Etwas iſt, was es iſt, nur in ſeiner Grenze. Zweytens zeigt ſich die Grenze als die Weſentlichkeit des Etwas, und iſt ſeine

*) S. 47—55.

Beſtimmtheit. Als in ſich gekehrte Grenze iſt die Beſtimmtheit an ſich; ſie iſt das Beſtimmte als ſich nur auf ſich beziehend, als das Nichtſeyn des Andern. So iſt ſie Beſtimmung. In ſeiner Beſtimmung ruht etwas in ſich ſelbſt, es iſt in ihr das, was es ſeyn ſoll. Aber die Beſtimmtheit iſt nicht nur An-ſich-Seyn, ſondern iſt als Grenze auch Seyn-für-Anderes; indem die Grenze ihm ſelbſt angehört, hat es das Andersſeyn an ihm ſelbſt. Die Beſtimmtheit iſt auf dieſe Weiſe äußerliches Daſeyn des Etwas, das zwar ſein Daſeyn iſt, aber das nicht ſeinem Anſichſeyn angehört. Die Beſtimmtheit iſt ſo Beſchaffenheit; und in der näheren Reflexion Qualität. Die Qualität iſt die beſtimmte Natur von Etwas, nicht als eine in ſich ruhende, ſondern ſofern es zugleich eine durch die Beziehung auf Anderes ſich beſtimmende Weiſe an ſich hat. So iſt Qualität die Eigenſchaft, als ſie in einer äußerlichen Beziehung ſich als immanente Beſtimmung zeigt. Indem alſo Etwas in ſeiner Beſtimmtheit an ihm ſelbſt ſein Nichtſeyn iſt, ſo iſt hier Drittens ein Werden geſetzt, welches Veränderung iſt. Daß Beſtimmtheit Negation iſt, lehrte ſchon Spinoza. Die Grenze, die ſo die Beſtimmung des Etwas ausmacht, aber ſo, daß ſie zugleich als ſein Nichtſeyn beſtimmt iſt, iſt Schranke; das Anſichſeyn der Beſtimmung aber in dieſer Beziehung auf die Grenze, iſt Sollen. Im Sollen beginnt der Begriff der Endlichkeit, und damit zugleich das Hinausgehen über ſie, die Unendlichkeit*).

C. (qualitative) Unendlichkeit.

Das Daſeyn auf dieſe Weiſe beſtimmt und beſchränkt, iſt die Endlichkeit. Das Endliche iſt Negation, inſofern es ſich Negation iſt, ſich auf ſich als auf Nichtſeyn bezieht, inſofern es alſo die Schranke eben ſo ſehr aufhebt. Die Beſtimmtheit iſt alſo nur inſofern Negation und Endlichkeit, als darin zugleich die Beziehung auf ſich ſelbſt, die Gleichheit mit ſich, das Aufheben der Schranke vorhanden iſt. Das End-

*) S. 60—78.

Digitized by Google

liche iſt alſo ſelbſt dieſes Aufheben ſeiner, es iſt ſelbſt dies, unendlich zu ſeyn. Das Unendliche iſt alſo das Andersſeyn des Andersſeyn, die Negation der Negation, die Beziehung auf ſich durch Aufheben der Beſtimmtheit. Das Unendliche in dieſem ſeinem einfachen Begriffe kann als die zweyte Definition des Abſoluten angeſehen werden: er iſt tiefer als das Werden. Das Unendliche ſteht alſo nicht als ein für ſich fertiges über dem Endlichen, ſo daß das Endliche außer oder unter jenem ſein Bleiben hätte und behielte, welches das ſchlechte Unendliche des Verſtandes iſt. Noch gehen wir nur als eine ſubjective Vernunft über das Endliche ins Unendliche hinaus, ſo daß dieſe Erhebung die Endlichkeit ſelbſt nichts angeht; ſondern das Endliche ſelbſt wird in die Unendlichkeit erhoben! der Verſtand dagegen denkt ſich das Unendliche als das Nichts des Endlichen, das Leere, beſtimmungsloſe Jenſeits des Daſeyns, das in trüber, unerreichbarer Ferne ſteht *). Aber weder das Unendliche als ſolches, noch das Endliche als ſolches, haben Wahrheit; ſondern jedes iſt an ihm ſelbſt das Gegentheil ſeiner und Einheit mit ſeinem Andern. Ihre Beſtimmtheit gegen einander iſt alſo verſchwunden, und ſo iſt hiermit die wahre Unendlichkeit eingetreten, in der ſowohl die Endlichkeit als die ſchlechte Unendlichkeit aufgehoben iſt. Man darf daher nicht fragen: wie das Unendliche aus ſich heraus und zur Endlichkeit gelange? Denn es gibt nicht ein Unendliches, das vorerſt unendlich iſt, und das nachher erſt endlich wird, ſondern es iſt für ſich ſelbſt ſchon eben ſo ſehr endlich als unendlich. Oder richtiger: Das Unendliche geht zum Endlichen heraus, weil es keine Wahrheit, kein Beſtehen an ihm ſelbſt hat, und das Endliche geht aus dem Grunde ſeiner Nichtigkeit in das Unendliche hinein **).

Drittes Capitel.

Das Fürſichſeyn.

Im Fürſichſeyn iſt das qualitative Seyn vollendet, es iſt das unendliche Seyn.

---

*) S. 79—82. **) S. 85—90.

A. Fürſichſeyn als ſolches.

Was für ſich iſt, iſt es dadurch, daß es das Andersſeyn und die Beziehung und Gemeinſchaft mit andern aufhebt. Das Fürſichſeyn iſt als Negation des Andersſeyn Beziehung auf ſich, Gleichheit mit ſich. Dies macht das Moment ſeines Anſichſeyns aus. Das Fürſichſeyn in dieſer Beſtimmung, daß es ſich auf ſich bezieht, dadurch das Andere in ihm nur aufgehobenes iſt, iſt Idealität. Die Idealität iſt alſo daſſelbe, was die Unendlichkeit iſt, oder ſie iſt der poſitive, beſtimmte Ausdruck derſelben. Was unendlich iſt, iſt ideell, es iſt nur inſofern ſchrankenlos, inſofern das andere nur für es iſt. Die Idealität iſt die Wahrheit der Realität, oder wenn man unter Realität das Subſtanzielle, das Wahre ſelbſt verſtehen will, ſo iſt die Idealität die wahrhafte Realität. Das Ideelle hat zwei Seiten, das Anſichſeyn, als unendliche Beziehung auf ſich, der Geiſt, Gott, oder die Leibnitziſche Monade, als vorſtellendes Weſen, und das Seyn-für-eines, wo es ungefähr die Bedeutung einer bloßen Einbildung hat oder einer bloßen Vorſtellung, der nichts Wirkliches entſpricht *).

B. Das Eins.

Das Für-ſich-Seyn iſt Idealität, es enthält das Andersſeyn als aufgehobenes. Somit iſt die Rückkehr der Idealität in das einfache Inſichſeyn, in eine Sichſelbſtgleichheit, welche die Form der Unmittelbarkeit hat. Das Für-ſich-ſeyn, als dieſes Unmittelbare, iſt das Für-ſich-ſeyende, das Eins. Weil Eins kein Daſeyn und keine Beſtimmtheit als Beziehung auf Anderes hat, iſt es auch keine Beſchaffenheit, und ſomit keines Andersſeyens fähig; es iſt unveränderlich. Es iſt unbeſtimmt, aber nicht wie das Seyn, ſondern ſeine Unbeſtimmtheit iſt die Beſtimmtheit, welche Beziehung auf ſich ſelbſt iſt, abſolutes Beſtimmtſeyn. Weil nun das Eins die Geſtalt des Unmittelbaren, Seyenden hat, ſo erſcheint die Negation als ein außer ihm ſeyendes Anderes, das Nichts iſt, und zwar als Nichts des aufgehobenen Etwas, oder

*) S. 91 — 100.

Digitized by Google

als das Nichts als **Leeres**. Das Eins in dieſer Form von Daſeyn iſt die Stufe der Kategorie, die bei den Alten als das **Atomiſtiſche Princip** vorgekommen, nach welchem das Weſen der Dinge iſt **das Atome** (Atom) und **das Leere**. Inſofern das Eins ſich auf das Leere bezieht, bezieht es ſich auf ein ihm Anderes, und geht über ſich hinaus ins Leere; aber da dieſe Beziehung auf ſein Nichtſeyn weſentlich Beziehung auf ſich ſelbſt iſt, ſo iſt das daſeyende Andere zugleich es ſelbſt; das Eins iſt ſomit Werden zu vielen Eins. Die negative Beziehung des Eins auf ſich iſt **Repulſion**. Die Repulſion des Eins, indem ſie Abſtoßen ſeiner von ſich ſelbſt iſt, iſt zugleich Abſtoßen des Eins als eines Andern von ſich, und damit ein gegenſeitiges Repelliren der vielen Eins. Da aber das Abgeſtoßene nur es ſelbſt iſt, iſt es damit unmittelbare Rückkehr in ſich. Das Eins erhält ſich nur dadurch für ſich, daß es ſich auf andere negirend bezieht, und indem dieſe Negation gegenſeitig iſt, daß es das Seyn=für=eins aufhebt. Die Repulſion iſt ſomit übergegangen in Abſtoßen der Andern, in das Setzen der Andern als ſeyend nur für eins, und damit das Aufheben ſeines Seyns=für=Anderes, in die Attraction. Attraction und Repulſion werden als **Kräfte** angeſehen, und zwar als ſelbſtſtändige, die in einem Dritten **der Materie**, zuſammenkommen, aber ſo, daß ſie beide vereiniget die Materie hervorbringen. So hat **Kant** die Materie aus Attractiv= und Repulſivkraft zu conſtruiren geſucht. Sein Verfahren iſt jedoch blos **analytiſch**, das des gewöhnlichen über die Erfahrung reflectirenden Erkennens. Er ſetzt die Vorſtellung der Materie voraus, mit den an ihr wahrgenommenen Beſtimmungen, und fragt nun, welche Kräfte dazu gehören, um dieſe vorausgeſetzten Beſtimmungen daraus zu erklären *).

Zweiter Abſchnitt.
Größe.

Das Eins iſt alſo nunmehr mit ſich in Einheit; aber nicht unmittelbar, ſondern darin, daß es ſich auf ſein Nichtſeyn

*) S. 101—126.

Digitized by Google

bezieht, aber damit auf ſich ſelbſt. Die unmittelbare Einheit des Qualitativen mit ſich iſt alſo übergegangen in die Einheit mit ſich durch ſein Andersſeyn, und dieſe aufgehobene Qualität iſt

A. die Quantität. Die Quantität iſt die Beſtimmtheit, die dem Seyn gleichgültig geworden, eine Grenze, die eben ſo ſehr keine iſt. Zuerſt iſt die reine Quantität zu unterſcheiden. Der wahre, beſtimmte Begriff der Größe iſt, daß ein Bleibendes zum Grunde liegt, das gegen die Beſtimmtheit, die es hat, gleichgültig iſt. Die Attraction wird in der Größe zum Moment der Continuität. Die Continuität iſt einfache, ſich ſelbſt gleiche Beziehung auf ſich, die durch keine Grenze und Ausſchließung unterbrochen iſt. Darin iſt alſo das Außereinander der Vielheit enthalten, aber zugleich als eine ununterbrochene. Unmittelbar hat daher die Größe in der Continuität das Moment der Discretion. Beiſpiele der reinen Quantität ſind Raum und Zeit, Licht, ſelbſt das Ich. Der Raum iſt das abſolute Außerſichſeyn, das eben ſo ſehr ſchlechthin ununterbrochen, ein Anders- und Wieder-Andersſeyn, das identiſch mit ſich iſt; die Zeit ein abſolutes Außerſichkommen, ein Zunichtewerden, das ſtetig wieder das Zunichtewerden dieſes Vergehens iſt. Und die Materie iſt dieſelbe Quantität, nur nicht als reine Denkbeſtimmung, ſondern in äußerlicher Exiſtenz. In die Natur der Quantität, dieſe einfache Einheit der Discretion und der Continuität zu ſeyn, fällt der Streit, oder die Antinomie der unendlichen Theilbarkeit des Raums, der Zeit, der Materie ꝛc. Kant's Kritik der reinen Vernunft ſtellt vier Antinomieen auf, worunter die zweyte den Gegenſatz betrifft, der die Momente der Quantität ausmacht. Kant hat aber die Antinomie nicht in den Begriffen ſelbſt, ſondern in der ſchon concreten Form kosmologiſcher Beſtimmungen, vermiſcht mit der Vorſtellung der Welt, des Raums, u. ſ. w. aufgefaßt. Und die kritiſche Auflößung durch den transcendentalen Idealismus macht den Widerſtreit zu einem blos ſubjectiven, wodurch er freilich immer unaufgelößt bleibt. Ihre wahrhafte Auflößung kann nur darin beſtehen, daß die beiden entgegengeſetzten aber in demſelben Begriffe noth-

wendigen Beſtimmungen nicht in ihrer Einſeitigkeit feſtgehalten, ſondern in ihrem Aufgehobenſeyn, welches ihre Wahrheit iſt, feſtgehalten werden *). Die continuirliche und discrete Größe ſind nur die beiden Momente der Quantität.

B. Quantum. Das Quantum iſt die reale Quantität. Es iſt zunächſt Quantität mit einer Beſtimmtheit oder Grenze überhaupt, aber in ſeiner vollkommnen Beſtimmtheit iſt es Zahl. Werden Vernunftverhältniſſe, oder Philoſopheme in Zahlen dargeſtellt, wie Pythagoras gethan, ſo mag dies entſchuldiget werden, wenn der Geiſt, der ſich über die ſinnliche Welt erhebt, und ſein Weſen erkennt, nach einem Elemente für ſeine reine Vorſtellung, für den Ausdruck ſeines Weſens ſucht, ohne noch das Denken ſelbſt als dieſes Element zu erfaſſen, aber zugleich verfallen hiermit die Denkbeſtimmungen in die äußerſte Entäußerung ihrer ſelbſt, in die Begriffsloſigkeit, die Gedanken zu dem Gedankenloſen. Noch mehr iſt dieſes der Fall, wenn, wie in neueren Zeiten, das Denken für gleichbedeutend mit dem Rechnen gehalten wird **).

Sodann unterſcheidet ſich das Quantum in extenſive Größe, als das beſtimmte Quantum, ein Vielfaches an ſich ſelbſt, und als intenſive Größe, d. i. Grad als einfache Grenze oder Beſtimmtheit. Das Quantum verändert ſich und wird ein anderes Quantum; es iſt aber eine weitere Beſtimmung dieſer Veränderung, daß ſie ins Unendliche fortgeht. Das quantitative Endliche bezieht ſich an ihm ſelbſt in ſein Unendliches. Ihre Beziehung iſt daher der unendliche Progreß. Der Progreß ins Unendliche iſt aber nur die Aufgabe des Unendlichen, nicht die Erreichung deſſelben. Das Unendliche wird nicht zu einem Poſitiven, Gegenwärtigen, ſondern bleibt ein Jenſeits, ſo daß jede Vergrößerung des Quantums doch keine Näherung zum Unendlichen iſt. Die ſchlechte Unendlichkeit pflegt vornämlich in der Form des Progreſſes des Quantitativen ins Unendliche, ein fortgehendes Ueberfliegen der Grenze, für etwas Erhabenes, und für eine Art von Gottes=

*) S. 130—150.
**) S. 157—168.

dienſt gehalten zu werden, ſo wie derſelbe in der Philoſophie als ein Letztes angeſehen worden iſt. Es endet aber dieſe ſcheinbare Erhebung, wie ſchon Kant bemerkt, mit Fallen oder Schwindel. So auch thun ſich die Aſtronomen auf das Erhabene ihrer Wiſſenſchaft darum viel zu Gute, weil ſie mit unzähligen Sternen und unermeßlichen Räumen es zu thun habe, ſie überſehen aber gerade das Hauptmoment, die Maaßverhältniſſe und die Geſetze, welche die Vernunft in dieſen Gegenſtänden erkannt hat. Eben ſo wird in der Moralität dies als der wahre Anker und rechte Troſt dargeſtellt, daß die völlige Angemeſſenheit des Willens zum moraliſchen Geſetze im Unendlichen liege, d. h. ein abſolutes unerreichbares Jenſeits ſey. In dieſe Kategorie fällt auch die Kantiſche Antinomie über die Begrenztheit oder Unbegrenztheit der Welt in Zeit und Raum. Das Unendlichgroße und Unendlichkleine ſind Bilder der Vorſtellung, die bei näherer Betrachtung ſich als nichtiger Nebel und Schatten zeigen. Die Wahrheit des unendlichen Progreſſes iſt vielmehr, daß das Quantum und ſein Jenſeits zwar geſetzt ſind, aber als aufgehobene, ſo daß ihre Wahrheit ihre Einheit iſt, worin ſie als Momente ſind, und die wahre Auflößung des Widerſpruchs in der Wiederherſtellung des Begriffs der Größe beſteht, als der gleichgültigen oder äußerlichen Grenze *). So iſt das Unendliche in der That nichts Anders als die Qualität. Das mathematiſche Unendliche iſt in philoſophiſcher Rückſicht darum merkwürdig, weil ihm in der That der Begriff des wahrhaft Unendlichen zum Grunde liegt, und weil es viel höher ſteht als das gewöhnlich ſogenannte metaphyſiſche Unendliche, von dem aus die Einwürfe gegen erſteres gemacht werden, obgleich die Mathematik ſelbſt über den Gebrauch deſſelben durch den Begriff ſich noch nicht zu rechtfertigen vermocht. Daher kennt die Mathematik die Natur dieſes ihres Inſtruments nicht, und bedient ſich im Gebrauche deſſelben einer Verfahrungsweiſe, welche ſie bei Operationen mit endlichen Größen verwirft, behandelt aber dennoch ihre unendlichen Größen wie endliche **).

---

*) S. 169—202. **) S. 206—247.

Digitized by Google

C. Das quantitative Verhältniß. Das Quantum unendlich geworden, hat das negative Jenſeits an ihm ſelbſt. Dieſes Jenſeits iſt das Quantitative überhaupt. Das unendliche Quantum iſt die Einheit dieſer beiden Momente, der quantitativen und der qualitativen Beſtimmtheit. Es iſt Verhältniß. Dieſes hat drei Momente, das directe Verhältniß, das umgekehrte Verhältniß, und das Potenzverhältniß *).

Dritter Abſchnitt.

Das Maaß.

Im Maaße ſind Qualität und Quantität vereiniget. Das Maaß iſt zunächſt unmittelbare Einheit des Qualitativen und Quantitativen, ſo daß Erſtens ein Quantum es iſt, das qualitative Bedeutung hat, und als Maaß iſt: die ſpecifiſche Quantität. Zweitens werden es Verhältniſſe von ſpecifiſchen Quantis, als ſelbſtſtändigen Maaßen. Hierher gehören die ſpecifiſche Schwere der Körper, die Neutraliſirung und Wahlverwandtſchaft der chemiſchen Stoffe. Indem aber die Selbſtſtändigkeit dieſer Maaße nur auf dem quantitativen Verhältniſſe und dem Größenunterſchiede beruht, ſo ſind ſie an ſich daſſelbe, und das Uebergehen in einander. So geht das Maaß im Maaßloſen zu Grunde, und was vorhanden iſt, iſt die Selbſtſtändigkeit, welche durch ihre Negation ſich mit ſich ſelbſt vermittelt. Das ſpecifiſche Selbſtſtändige iſt hierdurch nicht mehr ſpecifiſche, ſondern abſolute Selbſtſtändigkeit. So iſt die Einheit ihrer Momente ihre Differenz. Die abſolute Indifferenz iſt die letzte Beſtimmung des Seyns, ehe es zum Weſen wird, erreicht aber das Weſen ſelbſt noch nicht. Dieſe Einheit des Qualitativen und Quantitativen iſt Gleichgültigkeit gegen ſich ſelbſt, Zerfallen in ſich. Dieſe Einheit mit ſich der Beſtimmtheit und der Gleichgültigkeit gegen ſie iſt die Wahrheit des Seyns. Und dieſes einfache Seyn als dieſes ſchlechthin erinnerte Seyn, als mit ſich vermittelt durch ſeine Negation, oder indem es iſt,

---

*) S. 248—263.

Digitized by Google

das nicht zu ſeyn, was es iſt, und das zu ſeyn, was es nicht iſt, — als dieſe einfache Negativität ſeiner ſelbſt, iſt das Weſen*).

Zweites Buch.
Das Weſen.

Wenn das Abſolute zuerſt als Seyn beſtimmt war, ſo iſt es jetzt als Weſen beſtimmt, d. h. ein ſolches Seyn, an dem alles Beſtimmte und Endliche negirt iſt. Das Weſen ſteht zwiſchen Seyn und Begriff, und macht die Mitte derſelben, und den Uebergang von dem Seyn in den Begriff aus.

Erſter Abſchnitt.
Das Weſen als Reflexion in ihm ſelbſt.

Das Weſen iſt A. Reflexion.

Die Reflexion iſt das Scheinen des Weſens in ihm ſelbſt. Das Weſen kommt aus dem Seyn her, es iſt Reſultat jener Bewegung, aufgehobenes Seyn. Zugleich aber iſt das Seyn im Gegenſatze gegen das Weſen das Unweſentliche, es iſt das an und für ſich nichtige Unmittelbare, es iſt nur ein Unweſen, der Schein. Es iſt die Unmittelbarkeit des Nichtſeyns, welche den Schein ausmacht; das Nichtſeyn aber iſt nichts anders als die Negativität des Weſens an ihm ſelbſt. Das Seyn iſt Nichtſeyn in dem Weſen. Seine Nichtigkeit an ſich iſt die negative Natur des Weſens ſelbſt, und ſo iſt der Schein der Schein des Weſens ſelbſt, das Weſen in der Beſtimmtheit des Seyns. Der Schein iſt daſſelbe, was die Reflexion iſt, aber er iſt die Reflexion als unmittelbare; Reflexion bezeichnet eben den in ſich gegangenen, hiermit ſeiner Unmittelbarkeit entfremdeten Schein; im Weſen alſo die Bewegung des Werdens und Uebergehens deſſen, was in ſich ſelbſt bleibt. Dieſe reine abſolute Reflexion beſtimmt ſich ſelbſt weiter. Sie iſt Erſtens ſetzende Reflexion, inſofern ſie die Unmit-

---

*) S. 264 — 334.

telbarkeit als ein Rückkehren iſt. Zweitens äußere Reflexion, weil ſie eine Vorausſetzung hat und von dem Unmittelbaren als ihrem Andern, anfängt. Die äußere Reflexion war gemeint, wenn man in der neueren Philoſophie der Reflexion alles Uebele nachſagte und als den Antipoden und Erbfeind der abſoluten Betrachtungsweiſe anſah. Es iſt aber hier weder von der Reflexion des Bewußtſeyns, noch von der beſtimmteren Reflexion des Verſtandes die Rede, ſondern von der Reflexion überhaupt. Drittens beſtimmende Reflexion, d. h. die Einheit der ſetzenden und der äußeren *).

B. Die Weſenheiten oder die Reflexionsbeſtimmungen.

Die Reflexion iſt beſtimmte Reflexion; ſomit iſt das Weſen beſtimmtes Weſen, es iſt Weſenheit. Die Reflexionsbeſtimmungen pflegten ſonſt in die Form von Sätzen aufgenommen zu werden, worin von ihnen ausgeſagt wurde, daß ſie von Allem gelten. Sie galten als die allgemeinen Denkgeſetze. Was von ihnen gilt, müßte aber eigentlich von allen übrigen Kategorieen, wie vom Daſeyn, der Quantität, Qualität ꝛc. auch gelten. Auch ſind ſie als beſtimmte gegeneinander dem Uebergehen und dem Widerſpruche nicht entnommen. Das Weſen in dieſen in ſich reflectirten Beſtimmungen iſt Erſtens einfache Beziehung auf ſich ſelbſt, reine Identität. Dieſe Identität mit ſich iſt die Unmittelbarkeit der Reflexion. Der ſogenannte Satz der Identität, als erſtes Denkgeſetz, iſt nichts als eine leere Tautologie. Zweytens die eigentliche Beſtimmung iſt der Unterſchied. Dieſer Unterſchied iſt der Unterſchied an und für ſich, der abſolute Unterſchied, der Unterſchied des Weſens, deſſen Momente die Verſchiedenheit und der Gegenſatz ſind. Drittens der Unterſchied enthält ſeine beiden Seiten als Momente, das Poſitive und Negative als ſelbſtſtändige Reflexionsbeſtimmungen. Indem jede in ihrer Selbſtſtändigkeit die andere ausſchließt, iſt damit der Widerſpruch geſetzt. Indem aber

*) Logik, 2tes Buch, die Lehre vom Weſen S. 1—30.

ſo das Poſitive und Negative jedes in ſeiner Selbſtſtändigkeit ſich ſelbſt aufhebt, iſt jedes das Ueberſetzen in ſein Gegentheil, ihre Einheit iſt Null, aber zugleich nicht nur Null, da die ſich ſelbſt ausſchließende Reflexion zugleich ſetzende Reflexion iſt. Die Selbſtſtändigkeit iſt ſo durch ihre eigene Negativität in ſich zurückkehrende Einheit, die Einheit des Weſens durch die Negation ihrer ſelbſt identiſch mit ſich zu ſeyn. So iſt der Gegenſatz nicht blos zu Grunde, ſondern in ſeinen Grund zurückgegangen. Der aufgelößte Widerſpruch iſt alſo der Grund, und das Weſen als Grund ein Geſetztſeyn, ein Gewordenes. Es iſt eine der wichtigſten Erkenntniſſe, ohne welche ſich kein Schritt in der Philoſophie thun läßt, daß die Wahrheit dieſer Reflexionsbeſtimmungen nur darin beſteht, daß jede in ihrem Begriffe ſelbſt die andere enthält. Der Widerſpruch iſt daher im Vergleich mit der Identität für das Tiefere und Weſenhaftere zu nehmen. Denn die Identität ihm gegenüber iſt nur die Beſtimmung des todten Seyns; er aber iſt die Wurzel aller Bewegung und Lebendigkeit; nur inſofern etwas in ſich ſelbſt einen Widerſpruch hat, bewegt es ſich, hat Trieb und Thätigkeit. Die endlichen Dinge in ihrer gleichgültigen Mannichfaltigkeit ſind daher überhaupt dies, widerſprechend an ſich ſelbſt, in ſich gebrochen zu ſeyn und in ihren Grund zurückzugehen *).

C. Der Grund.

Das Weſen beſtimmt ſich ſelbſt als Grund. Der Grund iſt daher ſelbſt eine der Reflexionsbeſtimmungen des Weſens, aber die letzte. Das Weſen, indem es ſich als Grund beſtimmt, kommt nur aus ſich her. Der Grund iſt die reale Vermittlung des Weſens in ſich. Und zwar Erſtens abſoluter Grund. Die Beſtimmtheit des Weſens als Grund wird hiermit eine gedoppelte, des Grundes und des Begründeten. Dieſe Vermittlung iſt die Einheit der reinen und der beſtimmenden Reflexion, ihre Beſtimmungen oder das Geſetzte hat Beſtehen, dadurch ſind ſie von ihrer einfachen Identität unterſchieden, und machen die Form aus gegen das Weſen.

*) S. 30—83.

Digitized by Google

Das Weſen hat eine Form und Beſtimmungen derſelben. Erſt als Grund hat es eine feſte Unmittelbarkeit oder iſt Subſtrat. Es kann alſo nicht gefragt werden, wie die Form zum Weſen hinzukomme, denn ſie iſt nur das Scheinen deſſelben in ſich ſelbſt, die eigene ihm inwohnende Reflexion. Die Unterſchiede der Form und des Weſens ſind daher nur Momente der einfachen Formbeziehung ſelbſt. Das Weſen wird zur Materie, indem ſeine Reflexion ſich beſtimmt, zu demſelben, als zu dem formloſen Unbeſtimmten ſich zu verhalten. Die Materie iſt alſo die einfache unterſchiedsloſe Identität, mit der Beſtimmung das Andere der Form zu ſeyn. Sie iſt daher die eigentliche Grundlage oder Subſtrat der Form. Die Materie iſt ein ſchlechthin Abſtractes. Die Form ſetzt eine Materie voraus, auf welche ſie ſich bezieht, aber die Materie, als das als gleichgültig beſtimmte, iſt das Paſſive gegen die Form als Thätiges. Die Form beſtimmt daher die Materie. Beide ſetzen ſich gegenſeitig voraus. Jene Einheit des Weſens und der Form nämlich, die ſich als Form und Materie gegenüberſetzen, iſt der abſolute Grund, der ſich beſtimmt. Was als Thätigkeit der Form erſcheint, iſt eben ſo ſehr die eigene Bewegung der Materie ſelbſt. Weder die endliche Materie, inſofern ſie die Form als ihr Nichtſeyn vorausſetzt, noch die endliche Form, inſofern ſie eine Materie, als das ihr andere vorausſetzt, hat Wahrheit; nur ihre Einheit iſt ihre Wahrheit. Dieſe Einheit der Form und der Materie, als beſtimmte Grundlage, iſt der Inhalt. Zweitens der beſtimmte Grund. Dieſer iſt formeller und realer Grund, und geht als vollſtändiger Grund, Drittens in die Bedingung über. Die beiden Seiten des Ganzen, Bedingung und Grund ſind ſo Eine weſentliche Einheit. Dieſe, der Eine Inhalt und Formeinheit beider iſt das wahrhaft Unbedingte, die Sache an ſich ſelbſt. Die Bewegung der Sache, durch ihre Bedingungen einerſeits, und andererſeits durch ihren Grund geſetzt zu werden, iſt nur das Verſchwinden des Scheins der Vermittlung. Das Geſetztwerden der Sache iſt hiermit ein Hervortreten, das einfache Sichherausſtellen in die Exiſtenz, reine Bewegung der Sache zu

ſich ſelbſt. Wenn alle Bedingungen einer Sache vorhanden ſind, ſo tritt ſie in die Exiſtenz *).

Zweiter Abſchnitt.
Die Erſcheinung.

Das Weſen muß erſcheinen. Die Exiſtenz iſt das weſentliche Seyn, ein Herausgegangenſeyn aus der Negativität und Innerlichkeit.

A. Die Exiſtenz.

Die Exiſtenz als Exiſtirendes iſt geſetzt in der Form der negativen Einheit, als das Eins des Etwas überhaupt, als exiſtirendes Etwas, d. i. als ein Ding. Das Ding an ſich iſt das Exiſtirende als das durch die aufgehobene Vermittlung vorhandene, weſentliche Unmittelbare. Es iſt die ſich auf ſich beziehende weſentliche Exiſtenz, und es iſt nur inſofern die Identität mit ſich, als es die Negativität der Reflexion in ſich ſelbſt enthält; das was als ihm äußerliche Exiſtenz erſchien, iſt daher Moment in ihm ſelbſt. Es iſt deswegen auch ſich von ſich abſtoßendes Ding-an-ſich, das ſich alſo zu ſich als zu einem andern verhält. Somit ſind nun mehrere Dinge an ſich vorhanden, die in der Beziehung der äußeren Reflexion auf einander ſtehen. Dieſe Beſtimmtheit iſt aber eigentlich nur die eigene Beziehung des Dinges an ſich auf ſich als auf ein anderes; und ſie iſt die Eigenſchaft des Dinges. Die Unzulänglichkeit des transſcendentalen Idealismus Kant's beſteht darin, daß er das Bewußtſeyn nur als äußerliche Reflexion auffaßt, und an dem abſtracten Dinge an ſich als einer letzten Beſtimmung feſthält, welcher die Beſtimmtheit und Mannichfaltigkeit der Eigenſchaften gegenüber ſteht **).

B. Die Erſcheinung.

Die Exiſtenz iſt die reflectirte Unmittelbarkeit, inſofern ſie an ihr ſelbſt die abſolute Negativität iſt. Sie iſt nunmehr auch

*) S. 84—135.
**) S. 138—152.

Digitized by Google

als dies geſetzt, indem ſie ſich als Erſcheinung beſtimmt hat. Die Erſcheinung iſt das Weſen in ſeiner Exiſtenz; das Weſen iſt unmittelbar an ihr vorhanden. Die Erſcheinung iſt Erſtens einfache Identität mit ſich, die zugleich verſchiedene Inhaltsbeſtimmungen enthält, welche ſowohl ſelbſt als deren Beziehung das im Wechſel der Erſcheinung ſich gleichbleibende iſt; das Geſetz der Erſcheinung. Erſcheinung und Geſetz haben denſelben Inhalt. Das Geſetz iſt daher nicht jenſeits der Erſcheinung, ſondern in ihr unmittelbar gegenwärtig; das Reich der Geſetze iſt das ruhige Abbild der exiſtirenden oder erſcheinenden Welt. Beides iſt Eine Totalität, die exiſtirende Welt iſt ſelbſt das Reich der Geſetze, die Erſcheinung enthält beides, den einfachen Grund, und die auflöſende Bewegung des erſcheinenden Univerſums, deren Weſentlichkeit er iſt. Zweitens aber geht das in ſeiner Verſchiedenheit einfache Geſetz in den Gegenſatz über; das Weſentliche der Erſcheinung wird ihr ſelbſt entgegengeſetzt, und der erſcheinenden Welt tritt die an ſich ſeyende Welt gegenüber. Dieſe an und für ſich ſeyende Welt heißt auch die überſinnliche Welt, inſofern die exiſtirende Welt als ſinnliche beſtimmt wird. Die überſinnliche Welt hat gleichfalls Unmittelbarkeit, aber reflectirte, weſentliche Exiſtenz. Die Dinge erſt, als Dinge einer andern, überſinnlichen Welt ſind geſetzt, erſtens, als wahrhafte Exiſtenzen, und zweitens, als das Wahre gegen das Seyende. Die an und für ſich ſeyende Welt iſt die Totalität der Exiſtenz; es iſt nichts anderes außer ihr. Drittens. Die an und für ſich ſeyende Welt iſt der beſtimmte Grund der erſcheinenden Welt, und iſt dies nur, inſofern ſie an ihr ſelbſt das negative Moment, aber zugleich ihre entgegengeſetzte Seite ausmacht. Was in der erſcheinenden Welt poſitiv iſt, iſt daher in der an ſich ſeyenden Welt negativ, und umgekehrt *).

C. Das weſentliche Verhältniß.

In dieſem Gegenſatze beider Welten iſt aber gerade ihr Unterſchied verſchwunden. So iſt das Geſetz realiſirt; es

*) S. 166—186.

Digitized by Google

iſt das weſentliche Verhältniß. Dieſes iſt die Wahrheit der Erſcheinung. Dieſes weſentliche Verhältniß iſt Erſtens das Verhältniß des Ganzen und der Theile; Zweitens Verhältniß der Kraft und ihrer Aeußerung. Die Kraft iſt die negative Einheit, in welche ſich der Widerſpruch des Ganzen und der Theile aufgelößt hat, die Wahrheit jenes erſten Verhältniſſes. Die Kraft hat a) das Moment der ſeyenden Unmittelbarkeit an ihr, ſie ſelbſt iſt dagegen beſtimmt als die negative Einheit. Als dieſes unmittelbare Beſtehen iſt ſie eine ruhige Beſtimmtheit des Dinges überhaupt. b) iſt ſie die Einheit des reflectirten und des unmittelbaren Beſtehens, oder der Formeinheit und der äußerlichen Selbſtſtändigkeit. c) die an ſich ſeyende und unmittelbare Thätigkeit. Drittens das Verhältniß des Aeußern und Innern. Das Innere iſt als die Form der reflectirten Unmittelbarkeit oder des Weſens, gegen das Aeußere als die Form des Seyns beſtimmt, aber beide ſind nur Eine Identität. In dieſem ganz formell gewordenen Unterſchiede geht das Verhältniß ſelbſt zu Grunde, und die Subſtanz oder das Wirkliche tritt hervor, als die abſolute Einheit der unmittelbaren und der reflectirten Exiſtenz *).

Dritter Abſchnitt.

Die Wirklichkeit.

Die Wirklichkeit iſt die Einheit des Weſens und der Exiſtenz; in ihr hat das geſtaltloſe Weſen und die haltloſe Erſcheinung ihre Wahrheit. Dieſe Einheit des Innern und Aeußern iſt die abſolute Wirklichkeit. Dieſe Wirklichkeit iſt aber zunächſt

A. Das Abſolute.

Die Darſtellung des Abſoluten kann nicht ein Beſtimmen, noch äußere Reflexion ſeyn, etwa als Negation der Prädicate des Endlichen, ſondern ſie iſt die eigene Auslegung des Abſoluten, und nur ein Zeigen deſſen, was es iſt. Die Beſtimmung des Abſoluten iſt, abſolute Form zu ſeyn, diejenige

---

*) S. 186—212.

Identität, deren Momente jedes an ihm ſelbſt die Totalität, und ſomit als gleichgültig gegen die Form, der vollſtändige Inhalt des Ganzen iſt. Aber umgekehrt iſt es eben ſo der abſolute Inhalt, inſofern die Mannichfaltigkeit deſſelben nur Eine gediegene Identität iſt. Jeder Theil des Abſoluten iſt ſelbſt das Ganze, jede Beſtimmtheit die Totalität; Weſen, Exiſtenz, an ſich ſeyende Welt, Ganzes, Theile, Kraft ſind in ihm als in ihrem Grunde untergegangen. Das Abſolute ſelbſt aber iſt die abſolute Identität, worin alle Mannichfaltigkeit der an ſich ſeyenden und der erſcheinenden Welt aufgehoben iſt. In ihm ſelbſt iſt kein Werden, denn es iſt nicht das Seyn; auch nicht ein Sich-Aeußern, denn es iſt als die Identität des Innern und Aeußern. In der einfachen Identität mit ſich iſt es das abſolute Attribut; in der reflectirenden eigenen Bewegung aber oder in der Aeußerlichkeit iſt es der Modus. Dieſem Verhältniſſe entſpricht der Begriff der Spinoziſtiſchen Subſtanz. Der Mangel dieſer Reflexion aber in ſich, den die Spinoziſtiſche Auslegung hat, iſt in dem Begriffe der Leibnitziſchen Monade ergänzt *).

B. Die Wirklichkeit.

Die Wirklichkeit iſt die reflectirte Abſolutheit. Als ſelbſt unmittelbare Formeinheit des Innern und Aeußern iſt ſie eine Wirklichkeit gegen eine Möglichkeit. Sie iſt a) formelle Wirklichkeit, weiter nichts als ein Seyn oder Exiſtenz überhaupt. Was wirklich iſt, iſt möglich. Dieſe Einheit der Möglichkeit und Wirklichkeit iſt aber nichts weiter als die Zufälligkeit. Weil aber von dieſen beiden Beſtimmungen der Möglichkeit und Wirklichkeit eine jede unmittelbar in die entgegengeſetzte umſchlägt, ſo gehen ſie damit ſchlechthin mit ſich ſelbſt zuſammen, und dieſe Identität derſelben iſt b) die Nothwendigkeit. Dieſe iſt aber nur die formelle Nothwendigkeit, weil ihre Momente formell ſind; aber als Wirklichkeit iſt ſie reale Wirklichkeit. Dieſe als ſolche, iſt zunächſt das Ding von vielen Eigenſchaften, die exiſti-

*) S. 213—232.

Digitized by Google

rende Welt. Was wirklich iſt, kann wirken; ſeine Wirklichkeit giebt etwas kund durch das, was etwas hervorbringt. Die reale Wirklichkeit hat gleichfalls die Möglichkeit unmittelbar an ihr ſelbſt. Dieſe iſt die reale Möglichkeit, das inhaltsvolle Anſichſeyn, das Ganze von Bedingungen. Indem aber die reale Möglichkeit ſich ſelbſt negirt, iſt ſie damit nur mit ſich ſelbſt identiſch, und indem ſie ſo in ihrem Aufheben der Gegenſtoß dieſes Aufhebens in ſich ſelbſt iſt, iſt ſie die reale Nothwendigkeit. c) Dieſe Beſtimmtheit der Nothwendigkeit in ihrer erſten Einfachheit iſt Wirklichkeit, die beſtimmte Nothwendigkeit iſt daher wirkliche Nothwendigkeit, und inwiefern ſie dieſes als ſolche iſt, ſo iſt ſie abſolute Nothwendigkeit. So hat die Form in ihrer Realiſirung alle ihre Unterſchiede durchdrungen und iſt als abſolute Nothwendigkeit die einfache Identität des Seyns in ſeiner Negation, oder in dem Weſen mit ſich ſelbſt. Die abſolute Nothwendigkeit iſt ſo die Reflexion oder die Form des Abſoluten, Einheit des Seyns und Weſens, und als dieſe Identität des Seyns in ſeiner Negation mit ſich ſelbſt, iſt ſie Subſtanz *).

C. Das abſolute Verhältniß.

Die abſolute Nothwendigkeit iſt abſolutes Verhältniß, weil ſie nicht das Seyn als ſolches iſt, ſondern das Seyn, das iſt, weil es iſt, das Seyn als die abſolute Vermittlung ſeiner mit ſich ſelbſt. Dieſes Seyn iſt a) die Subſtanz; als die letzte Einheit des Weſens und Seyns, iſt ſie das Seyn in allem Seyn. Als dieſe Einheit des Seyns und der Reflexion iſt ſie das Scheinen und Geſetztheit ihrer, ſcheinende Totalität, die Accidentalität. Dieſe Bewegung der Accidentalität iſt die Actuoſität der Subſtanz, als ruhiges Hervorgehen ihrer ſelbſt. b) Die Subſtanz iſt Macht, in ſich die Beſtimmungen ſetzende und von ſich unterſcheidende Macht. Sie iſt ſelbſt das, was ſie als Negatives ſetzt, oder zum Geſetztſeyn macht. Dieſes iſt mithin die Wirkung, die für ſich ſeyende Subſtanz aber iſt die Urſache. Die Subſtanz hat die Wirklichkeit, die

*) S. 232—253.

ſie als Urſache hat, nur in ihrer Wirkung. Sie iſt wirkliche Subſtanz, weil die Subſtanz als Macht ſich ſelbſt beſtimmt; aber ſie iſt zugleich Urſache, weil ſie dieſe Beſtimmtheit auslegt oder als Geſetztſeyn ſetzt. Die Wirkung enthält daher überhaupt nichts, was nicht die Urſache enthält, und die Urſache enthält nichts, was nicht in ihrer Wirkung iſt. Der Inhalt ferner beſtimmt als ein verſchiedener Inhalt an ihm ſelbſt, iſt, da das Reflectirtſeyn hier auch unmittelbare Wirklichkeit iſt, wirkliche, aber die endliche Subſtanz. Dies iſt das Cauſalitätsverhältniß in ſeiner Realität und Endlichkeit. c) In der endlichen Cauſalität ſind es Subſtanzen, die ſich wirkend zu einander verhalten. In der Wechſelwirkung iſt der Mechanismus dieſer äußerlichen Cauſalität aufgehoben, es iſt eine gegenſeitige Cauſalität von vorausgeſetzten, ſich bedingenden Subſtanzen; jede iſt gegen die andere zugleich active und paſſive Subſtanz. Die abſolute Subſtanz in der abſoluten Form, als Einheit der drei Totalitäten der Allgemeinheit, der Einzelheit und der Beſonderheit, aber in der einfachen Beſtimmtheit iſt der Begriff, das Reich der Subjectivität oder der Freiheit *).

So geht die objective Logik in die ſubjective oder in die Lehre von dem Begriffe über, welche der Inhalt des zweiten Bandes iſt.

Vom Begriff im Allgemeinen.

Der Begriff iſt als das Dritte zum Seyn und Weſen, zum Unmittelbaren und zur Reflexion anzuſehen. Seyn und Weſen ſind inſofern die Momente ſeines Werdens, er aber iſt ihre Grundlage und Wahrheit, als die Identität, in welcher ſie untergegangen und enthalten ſind. Die objective Logik macht daher eigentlich die genetiſche Expoſition des Begriffs aus, und zwar iſt die dialectiſche Bewegung der Subſtanz durch die Cauſalität und Wechſelwirkung die unmittelbare Geneſis des Begriffs. Der Begriff iſt die abſolute Einheit des Seyns und

*) S. 254—282.

der Reflexion, und als die Enthüllung der Subſtanz die einzige wahrhafte Widerlegung des Spinozismus. Indem die Subſtanz, die jetzt nur noch innere Nothwendigkeit war, durch das Moment der abſoluten Nothwendigkeit ſich ſetzt, wird ſie manifeſtirte oder geſetzte Identität, und damit die Freiheit, welche die Identität des Begriffs iſt. Im Begriffe hat ſich das Reich der Freiheit eröffnet. Der Begriff, inſofern er zu einer ſolchen Exiſtenz gediehen iſt, welche ſelbſt frei iſt, iſt nichts anders als das Ich, oder das reine Selbſtbewußtſeyn. Das Begreifen eines Gegenſtandes beſteht daher in nichts Anderem, als daß Ich denſelben ſich zu eigen macht, ihn durchdringt und ihn in ſeine eigene Form, d. i. in die Allgemeinheit bringt, welche unmittelbar Beſtimmtheit iſt. Der Gegenſtand iſt in der Anſchauung, oder auch in der Vorſtellung noch ein Aeußerliches, Fremdes, durch das Begreifen wird das An- und Fürſichſeyn in ein Geſetztſeyn verwandelt, Ich durchdringt ihn denkend. Wie er aber im Denken iſt, ſo iſt er erſt an und für ſich; wie er in der Anſchauung oder Vorſtellung iſt, iſt er Erſcheinung. Allein der Begriff, wie er hier betrachtet wird, iſt nicht ein Product des ſelbſtbewußten Geiſtes, oder ein Actus des Verſtandes, ſondern es iſt der Begriff an und für ſich, welcher eben ſowohl eine Stufe der Natur als des Geiſtes ausmacht. Die Stufen des Gefühls, der Anſchauung, des ſinnlichen Bewußtſeyns ſind wohl die vorangehenden Bedingungen des Begriffs, aber er iſt nicht durch ihre Realität bedingt, ſondern geht aus ihrer Dialectik und Nichtigkeit als ihr Grund hervor. Die weitere Aufgabe der Logik iſt nun, anzugeben, wie der Begriff die Realität, die in ihm verſchwunden, in und aus ſich bildet. Die Logik, als die formelle Wiſſenſchaft, enthält allerdings nicht diejenige Realität, welche der Inhalt der Wiſſenſchaften der Natur und des Geiſtes iſt, aber die Logik zeigt die Erhebung der Idee zu der Stufe, von daraus ſie die Schöpferin der Natur wird, und zur Form einer concreten Unmittelbarkeit überſchreitet, deren Begriff aber auch dieſe Geſtalt wieder zerbricht, um zu ſich ſelbſt, als concreter Geiſt, zu werden. Gegen dieſe concreten Wiſſenſchaften, welche aber das Logiſche oder den Begriff zum

innern Bildner haben und behalten, wie ſie es zum Vorbildner hatten, iſt die Logik ſelbſt allerdings die formelle Wiſſenſchaft, aber die Wiſſenſchaft der abſoluten Form, welche die reine Idee der Wahrheit ſelbſt enthält, und an ihr ſelbſt ihren Inhalt oder Realität hat *).

Erſter Abſchnitt.

Die Subjectivität.

Der Begriff iſt erſt nur ſein Begriff, nur an ſich die Wahrheit; weil er nur ein inneres iſt, ſo iſt er eben ſo ſehr nur ein äußeres. Er erſcheint als der beſtimmte Begriff, als die Sphäre des bloßen Verſtandes, ein ſubjectives Denken, eine der Sache äußerliche Reflexion. Dies iſt die Subjectivität oder der formelle Begriff.

Erſtes Capitel.

Der Begriff.

Der allgemeine Begriff enthält drei Momente in ſich, A. den allgemeinen Begriff. B. den beſonderen Begriff. Das Beſondere iſt das Allgemeine ſelbſt, aber es iſt deſſen Unterſchied oder Beziehung auf ein Anderes, ſein Scheinen nach außen. C. das Einzelne **).

Zweites Capitel.

Das Urtheil.

Das Urtheil iſt die am Begriffe ſelbſt geſetzte Beſtimmtheit deſſelben, durch den Begriff ſelbſt. Das Urtheil kann daher die nächſte Realiſirung des Begriffs genannt werden, inſofern die Realität das Treten ins Daſeyn, als beſtimmtes Seyn überhaupt bezeichnet. Die Momente des Begriffs durch ſeine Reflexion in ſich oder ſeine Einzelheit ſind ſelbſtſtändige Totalitäten. Dieſe beiden Selbſtſtändigen ſind das Subject

---

*) Logik, 2ter Bd., die ſubjective Logik, S. 1—30.

**) S. 34—70.

Digitized by Google

und **Prädicat.** Die Einheit des Begriffs iſt daher nur erſt eine Beziehung von Selbſtſtändigen. Dieſe Einheit iſt folglich der Grund, von welchem aus es nach ſeiner wahrhaften Objectivität betrachtet wird. Es iſt inſofern die urſprüngliche Theilung des urſprünglich Einen. Deshalb iſt nicht jeder Satz ein Urtheil. Durch das urſprüngliche Theilen des Begriffs wird das Einzelne in das Anſichſeyn ſeiner Allgemeinheit zurückgeführt, aber eben ſo ſehr das Allgemeine als das Wirkliche beſtimmt.

A. **Das Urtheil des Daſeyns.**

Das Urtheil, wie es unmittelbar iſt, iſt es zunächſt das Urtheil des Daſeyns; unmittelbar iſt ſein Subject ein abſtractes, ſeyendes Einzelnes, das Prädicat eine unmittelbare Beſtimmtheit oder Eigenſchaft deſſelben, ein abſtract Allgemeines. Das Urtheil des Daſeyns iſt: a) Das **poſitive Urtheil.** b) Das **negative Urtheil.** Das poſitive Urtheil iſt an ſich nicht wahr, ſondern hat ſeine Wahrheit in dem negativen Urtheile. c) Das **unendliche Urtheil.** Das negative Urtheil iſt ſo wenig ein wahres Urtheil als das poſitive.

B. **Das Urtheil der Reflexion.**

Durch das unendliche Urtheil wird das Urtheil des Daſeyns aufgehoben, Subject und Prädicat haben gar keine poſitive Beziehung auf einander, die qualitativen Extreme ſind in dieſer ihrer Identität aufgehoben. Indem aber dieſe Einheit der Begriff iſt, iſt ſie unmittelbar in ihre Extreme dirimirt, und iſt als Urtheil, deſſen Beſtimmungen aber nicht mehr unmittelbare, ſondern in ſich reflectirte ſind. So geht das Urtheil des Daſeyns in das der Reflexion über. In dem Urtheile der Reflexion tritt das Einzelne durch ſeine Allgemeinheit in das Daſeyn, aber als in einer weſentlichen Verhältnißbeſtimmung, einer durch die Mannichfaltigkeit der Erſcheinung hindurch ſich erhaltenden Weſentlichkeit; und es iſt a) das **ſinguläre,** b) das **particuläre,** c) das **univerſelle** Urtheil.

C. **Das Urtheil der Nothwendigkeit.**

Das univerſelle Urtheil geht in die Gattung über, welche alle vereinzelte Beſtimmtheit in ihrer ſubſtanziellen Gediegenheit

aufgelößt enthält. Damit verändert ſich die Natur des Reflexions-Urtheils. Subject und Prädicat ſind einander gleich geworden, ſie ſind in die Copula zuſammengegangen. Inſofern aber die Gattung ſich wieder in ein Urtheil dirimirt, iſt es die innere Natur, wodurch ſich Subject und Prädicat auf einander beziehen, eine Beziehung der Nothwendigkeit. Dieſe objective Allgemeinheit iſt in dem Urtheile der Nothwendigkeit ausgedrückt. Sie beſtimmt ſich als Gattung und Art a) im kategoriſchen Urtheile, deſſen Prädicat eine ſolche Allgemeinheit iſt, an dem das Subject ſeine immanente Natur hat; weshalb auch die Copula in ihm die Bedeutung der Nothwendigkeit hat. b) im hypothetiſchen Urtheile. Dieſes enthält den nothwendigen Zuſammenhang von unmittelbaren Beſtimmtheiten. c) im disjunctiven Urtheile, wo die objective Allgemeinheit zugleich in der Vereinigung mit der Form geſetzt iſt.

D. Das Urtheil des Begriffs.

Durch dieſe Einheit des disjunctiven Urtheils, worin die Extreme durch ihre Identität zuſammengegangen ſind, iſt der Begriff ſelbſt geſetzt, in dem Urtheile des Begriffs. Erſt in dem Urtheile des Begriffs iſt die Beziehung auf den Begriff vorhanden. Gewöhnlich nennt man dieſes Urtheil das der Modalität, und es iſt a) aſſertoriſches, b) problematiſches, und c) apodictiſches Urtheil *).

Drittes Capitel.

Der Schluß.

Durch das apodictiſche Urtheil hat ſich die beſtimmte und erfüllte Copula zum Grunde überhaupt weiter gebildet. Damit iſt die Einheit des Begriffs, die im Urtheile in die Extreme verloren war, wieder hervorgetreten, und ſo das Urtheil zum Schluſſe geworden. Der Schluß iſt daher der vollſtändig geſetzte Begriff, er iſt das Vernünftige. Alles Vernünftige iſt ein Schluß. Er iſt:

---

*) S. 71—131.

Digitized by Google

A. Der Schluß des Daſeyns.

Er bewegt ſich durch vier Figuren, die vierte aber iſt nicht die gewöhnlich ſogenannte vierte der kategoriſchen Schlüſſe, ſondern der mathematiſche Schluß.

B. Der Schluß der Reflexion.

Dieſer iſt a) Schluß der Allheit, b) Schluß der Induction, c) Schluß der Analogie.

C. Der Schluß der Nothwendigkeit.

Er iſt a) der kategoriſche, b) der hypothetiſche, c) der disjunctive Schluß. Durch den disjunctiven Schluß wird der Formalismus des Schließens, und hiermit die Subjectivität des Schluſſes und des Begriffs überhaupt aufgehoben. Damit iſt der Begriff überhaupt realiſirt worden, oder er hat diejenige Realität gewonnen, welche Objectivität iſt *).

Zweiter Abſchnitt.

Die Objectivität.

Der Uebergang des Begriffs in die Objectivität iſt ſeiner Beſtimmung nach daſſelbe, was ſonſt in der Metaphyſik als der Schluß vom Begriffe Gottes auf ſein Daſeyn, oder als der ontologiſche Beweis vorkam. Der beſtimmte Inhalt, Gott, kann in dem logiſchen Gange ſelbſt keinen Unterſchied machen. Der reine Begriff iſt ohnedies der abſolute, göttliche Begriff ſelbſt, und jener logiſche Verlauf die unmittelbare Darſtellung der Selbſtbeſtimmung Gottes zum Seyn. Dazu gehört aber, daß der Begriff in die Idee aufgenommen wird; denn erſt die in der Idee ſcheinende Realität iſt die göttliche Exiſtenz. Objectivität hingegen iſt nur vorerſt Unmittelbarkeit, zu der ſich der Begriff durch Aufhebung ſeiner Abſtraction und Vermittlung beſtimmt; das An und für ſich Seyende, das ohne Beſchränkung und Gegenſatz iſt.

*) S. 132 — 191.

Erſtes Capitel.
Der Mechanismus.

Die in der Objectivität unterſchiedenen Objecte ſind vollſtändige und ſelbſtſtändige Objecte, die ſich daher auch in ihrer Beziehung nur als ſelbſtſtändige gegen einander verhalten. Dies macht den Character des Mechanismus aus, daß die Beziehung zwiſchen den Verbundenen ihnen ſelbſt eine fremde iſt, welche ihre Natur nichts angeht, und bei allem Schein eines Eins immer nur Zuſammenſetzung, Vermiſchung, Haufen bleibt. So im Materiellen, wie im Geiſtigen, wie z. B. in einer mechaniſchen Vorſtellungs- oder Handlungsweiſe. Der Mechanismus iſt:

A) Das mechaniſche Object. B) Der mechaniſche Proceß; welcher theils formal, theils real iſt. In den realen fällt das, was Schickſal genannt wird, die Macht der Gattung gegen das Lebendige, des Selbſtbewußtſeyns fähige. C) Der abſolute Mechanismus. Dieſer iſt a) in der materiellen Welt das Centrum, und b) als immanente und objective Beſtimmung der Objecte, das Geſetz *).

Zweites Capitel.
Der Chemismus.

In dem Mechanismus iſt das Geſetz, dieſe Seele in ihren Körper noch verſenkt, der beſtimmte zwar, aber noch innere Begriff der objectiven Totalität, welche in der freien Nothwendigkeit zum Chemismus ſich fortbewegt. Der Chemismus macht im Ganzen der Objectivität das Moment des Urtheils, der objectiv gewordenen Differenz und des Prozeſſes aus. Sein Verlauf iſt:

A) Das chemiſche Object. B) Der Prozeß. C) Der Uebergang des Chemismus. Der Chemismus befaßt aber nicht blos das, was man gewöhnlich Chemismus

*) S. 192—225.

nennt, ſondern auch das Lebendige, wie das Geſchlechtsverhältniß, Liebe, Freundſchaft; das Element deſſelben, was dort Waſſer iſt, iſt hier Zeichen und Sprache *).

Drittes Capitel.
Teleologie.

Die Zweckbeziehung iſt die Wahrheit des Mechanismus. Je mehr aber das teleologiſche Princip mit dem Begriffe eines außerweltlichen Verſtandes zuſammenhängt und inſofern von der Frömmigkeit begünſtiget wurde, deſto mehr ſchien es ſich von der wahren Naturforſchung zu entfernen, welche die Eigenſchaften der Natur nicht als fremdartige, ſondern als immanente Beſtimmtheiten erkennen will, und nur ſolches Erkennen als ein Begreifen gelten läßt. Dieſe Teleologie kommt nur bis zur äußern Zweckmäßigkeit. Der Zweck iſt A) der ſubjective Zweck, B) das Mittel, C) der ausgeführte Zweck. Der Zweck iſt der an der Objectivität zu ſich ſelbſt gekommene Begriff. Die Reflexion aber, daß der Zweck in dem Mittel erreicht, und im erfüllten Zwecke das Mittel und die Vermittlung erhalten iſt, iſt das letzte Reſultat der äußerlichen Zweckbeziehung, worin ſie ſelbſt ſich aufgehoben hat. Indem ſowohl die ſubjective Zweckmäßigkeit als auch die äußerliche Objectivität aufgehoben wird, iſt das Reſultat nun die Totalität in ihrem Geſetztſeyn. Hierdurch iſt der Begriff zugleich concrete Totalität, Identität des einfachen Begriffs und der unmittelbaren Objectivität — er iſt nun Idee **).

Dritter Abſchnitt.
Die Idee.

Die Idee iſt der adäquate Begriff, das objective Wahre, oder das Wahre, als ſolches. Wenn irgend etwas Wahrheit hat, ſo hat es ſie durch ſeine Idee, oder es hat nur Wahrheit, inwiefern es Idee iſt. Die Idee iſt aber nicht als Ziel zu

---

*) S. 226—236.
**) S. 236—266.

faſſen, ſo daß ſie immer als eine Art von Jenſeits bleibt, ſondern das Wirkliche iſt nur inſofern, als es die Idee in ſich hat und ſie ausdrückt. Die objective und die ſubjective Welt ſind ſelbſt die Congruenz des Begriffs und der Realität, und diejenige Realität, welche dem Begriffe nicht entſpricht, iſt bloße Erſcheinung, das Subjective, Zufällige, Willkührliche. Das Seyn hat nun die Bedeutung der Wahrheit erreicht, indem die Idee die Einheit des Begriffs und der Realität iſt. Es iſt nunmehr nur das, was Idee iſt. Idee iſt die Identität des Begriffs und der Realität, oder beſtimmter des ſubjectiven Begriffs und der Objectivität. Sie iſt nicht todte Ruhe, Bild, Zahl, oder abſtracter Gedanke, ſondern Prozeß, welcher den Gegenſatz aus ſich ewig erzeugt und ewig überwindet, und in ihm mit ſich ſelbſt zuſammengeht *).

Erſtes Capitel.

Das Leben.

Indem das Erkennen der Begriff iſt, inſofern er für ſich ſelbſt aber als Subjectives in Beziehung auf Objectives iſt, ſo bezieht er ſich auf die Idee, als vorausgeſetzte oder unmittelbare. Die unmittelbare Idee aber iſt das Leben. Das Leben aber, wie es hier betrachtet wird, iſt das logiſche Leben, als reine Idee, unterſchieden von dem Naturleben, und dem Leben, inſofern es mit dem Geiſte in Verbindung ſteht. Das Leben in der Idee hat keine Geſtalten der Wirklichkeit zu ſeiner Vorausſetzung, ſondern blos den Begriff; und es iſt A) das lebendige Individuum. Dieſes iſt das Leben als Seele, das anfangende, ſich ſelbſt bewegende Princip. Die Zweckmäßigkeit des Lebendigen iſt eine innere, und als Objectivität der Organismus; ſie iſt das Mittel und Werkzeug des Zwecks, nach der Aeußerlichkeit des Organismus aber ein Vielfaches von Gliedern. In der Unruhe des Prozeſſes iſt dieſe Idee der Begriff des lebendigen Subjects, deren einzelne Momente die Senſibilität, die Irritabilität und die Reproduction ſind.

*) S. 267—275.

Digitized by Google

B) Der Lebensprozeß. Das Individuum iſt als Subject zunächſt erſt der Begriff der Idee des Lebens, ſein ſubjectiver Prozeß fängt mit dem Bedürfniſſe an, er iſt abſoluter Widerſpruch in ſich, und als Gefühl dieſes Widerſpruchs der Schmerz. Durch den objectiven Prozeß gibt es ſich ſein Selbſtgefühl, und durch den äußern Lebensprozeß ſetzt es ſich als reelles allgemeines Leben C) in der Gattung. Die Gattung iſt zwar die Vollendung der Idee des Lebens, aber zunächſt iſt ſie noch innerhalb der Sphäre der Unmittelbarkeit; dieſe Allgemeinheit iſt daher nur in einzelner Geſtalt wirklich; eine innerliche, ſubjective. Wirklichkeit erhält ſie erſt durch die Fortpflanzung der Geſchlechter, indem das Moment der negativen Einheit und Individualität in ihr geſetzt wird. In der Begattung erſtirbt die Unmittelbarkeit der lebendigen Individualität, der Tod dieſes Lebens iſt das Hervorgehen des Geiſtes. Inſofern ſo die Idee ſich eine Realität gibt, welche ſelbſt einfache Allgemeinheit iſt, iſt ſie die Idee, welche ſich zu ſich als Idee verhält, die Idee des Erkennens *).

Zweites Capitel.

Die Idee des Erkennens.

Die Idee in ihrem Urtheile iſt das Erkennen überhaupt. Denken, Geiſt, Selbſtbewußtſeyn ſind Beſtimmungen der Idee, inſofern ſie ſich ſelbſt zum Gegenſtande hat, und ihr Daſeyn, d. i. die Beſtimmtheit ihres Seyns ihr eigener Unterſchied von ſich ſelbſt iſt. Der Geiſt wird aber hier nur in derjenigen Form betrachtet, welche dieſer Idee als logiſch zukommt, nicht als Seele, Bewußtſeyn, und Geiſt als ſolcher. Die Idee des Geiſtes dagegen, welche logiſcher Gegenſtand iſt, hat die Phänomenologie des Geiſtes und die eigentliche Geiſteslehre hinter ſich, inſofern die Logik als die letzte Wiſſenſchaft, oder vielmehr, was daſſelbe iſt, vor ſich, inſofern ſie als die erſte Wiſſenſchaft genommen wird, aus welcher die Idee erſt in die Natur übergeht. Aber auch in der logiſchen Geſtalt

*) S. 276—297.

Bayeriſche
Staatsbibliothek
München

iſt die Idee ſo noch nicht vollendet, ſie iſt der Zweck, der ſich realiſiren ſoll, oder die abſolute Idee noch in ihrer Erſcheinung. Was ſie ſucht, iſt das Wahre *).

A) Die Idee des Wahren. Dieſe iſt a) das analytiſche Erkennen; b) das ſynthetiſche Erkennen, deſſen Momente ſind 1) die Definition, 2) die Eintheilung; 3) der Lehrſatz, und der Beweis.

B) Die Idee des Guten. In der praktiſchen Idee ſteht der ſubjective Begriff als Wirkliches dem Wirklichen gegenüber. Die in dem Begriffe enthaltene, ihm gleiche, und die Forderung der einzelnen äußerlichen Wirklichkeit in ſich ſchließende Beſtimmtheit, iſt das Gute. Der praktiſchen Idee fehlt noch das Moment der theoretiſchen; die Idee des Guten findet ihre Ergänzung allein in der Idee des Wahren **).

Drittes Capitel.

Die abſolute Idee.

Die abſolute Idee iſt die Identität der theoretiſchen und praktiſchen, der vernünftige Begriff, der in ſeiner Realität nur mit ſich ſelbſt zuſammengeht. Sie iſt daher Rückkehr zum Leben, aber nicht nur Seele, ſondern freier, ſubjectiver Begriff, der Perſönlichkeit hat, in undurchdringlicher, atomer Subjectivität, der aber eben ſo ſehr nicht ausſchließende Einzelheit, ſondern für ſich Allgemeinheit und Erkennen iſt, und in ſeinem andern ſeine eigene Objectivität zum Gegenſtande hat. Alles Uebrige iſt Irrthum, Trübheit, Meinung, Streben, Willkühr und Vergänglichkeit, die abſolute Idee allein iſt Seyn, unvergängliches Leben, ſich wiſſende Wahrheit, und iſt alle Wahrheit. Sie iſt der einzige Gegenſtand und Inhalt der Philoſophie. Die Natur und der Geiſt ſind nur unterſchiedene Weiſen, ihr Daſeyn darzuſtellen; und auch das Logiſche iſt eine Weiſe derſelben, aber nur als das urſprüngliche Wort, eine

*) S. 298—311.
**) S. 311—370.

Digitized by Google

Aeußerung, die als ſolche unmittelbar wieder verſchwunden iſt. Ihre Formbeſtimmung iſt ihre eigene vollendete Totalität in der abſoluten Methode, der Trieb, durch eigene Thätigkeit durch ſich ſelbſt in Allem ſich ſelbſt zu finden und zu erkennen. Man kann daher wohl ſagen, daß mit dem Abſoluten aller Anfang gemacht werden müſſe, ſo wie aller Fortgang nur die Darſtellung deſſelben iſt. Das Fortgehen beſteht darin, daß das Allgemeine ſich ſelbſt beſtimmt, und für ſich das Allgemeine, d. i. eben ſo ſehr Einzelnes und Subject iſt. Dies iſt das Dialectiſche; deſſen innerſter Quell aller ſeiner Thätigkeit die Negativität iſt, das Setzen des Widerſpruchs, der aber durch das Negative des Negativen wieder gehoben wird. So iſt die Methode Syſtem, indem das Allgemeine im Fortgange ſich erweitert und verdichtet, ſo daß am Ende das Reichſte auch das Concreteſte und Subjectivſte iſt, und das Mächtigſte, die höchſte, zugeſchärfteſte Spitze die reine Perſönlichkeit, die durch die abſolute Dialectik, welche ihre Natur iſt, eben ſo ſehr Alles in ſich befaßt, und hält, weil ſie ſich zum Freieſten macht, und ſo ſich in einen Kreis ſchlingt. Sie entläßt ſich frei in die Aeußerlichkeit des Raums und der Zeit, in Natur und Geiſt *).

Die Encyclopädie der philoſophiſchen Wiſſenſchaften.

Ein Werk, wie die Logik, mußte wohl die Aufmerkſamkeit des Publikums auf deren Urheber verſtärken, und ſie gab unſtreitig mit die Veranlaſſung zur Berufung deſſelben als ordentlichen Profeſſor der Philoſophie auf die Univerſität zu Heidelberg. Hier als akademiſcher Lehrer fühlte er das Bedürfniß, ſeinen Zuhörern einen Leitfaden zu den philoſophiſchen Vorleſungen in die Hände zu geben, welchem wir die Encyclopädie der philoſophiſchen Wiſſenſchaften im Grundriſſe Heidelb. 1817 verdanken. Im Jahr 1827 erſchien

*) S 371—400.

eine zweite, ſehr vermehrte und ganz umgearbeitete Ausgabe, welche in der dritten, 1830, noch einige weſentliche Veränderungen erlitten hat. Dieſe Encyclopädie iſt in einer doppelten Beziehung eine höchſt intereſſante Erſcheinung, einmal als eins der gereifteſten Producte des höheren Alters Hegel's, und ſodann weil ſie uns Einſicht in den innern Zuſammenhang des ganzen Syſtems geſtattet. Ueberdies hat ſich Hegel darin bemüht, das Formelle des Vortrags zu mildern und zu mindern, auch durch weitläufigere exoteriſche Anmerkungen abſtracte Begriffe dem gewöhnlichen Verſtändniſſe und den concretern Vorſtellungen von denſelben näher zu rücken, ohne daß damit der logiſche Zuſammenhang aufgegeben worden*), ſo daß wir wohl annehmen dürfen, es ſey darin das Höchſte der Klarheit erreicht, deſſen Hegel fähig war.

In der Einleitung ſpricht er ſeine Anſicht über Philoſophie deutlicher aus, als in den früheren Schriften. Die Philoſophie kann im Allgemeinen als denkende Betrachtung der Gegenſtände beſtimmt werden. Und zwar iſt dieſer Gegenſtand eigentlich Gott, und dann die Natur und der menſchliche Geiſt. Der durchs Denken begründete, der menſchliche Gehalt des Bewußtſeyns erſcheint zunächſt nicht in Form des Gedankens, ſondern als Gefühl, Anſchauung, Vorſtellung, — Formen, die von dem Denken als Form zu unterſcheiden ſind. Die Philoſophie ſetzt Gedanken, Kategorieen, aber näher Begriffe an die Stelle der Vorſtellungen. Der Inhalt der Philoſophie iſt kein anderer als die Welt, die Wirklichkeit. Aber ſchon die ſinnige Betrachtung der Welt unterſcheidet die Erſcheinung, das Vorübergehende und Bedeutungsloſe in dem weiten Reiche des äußeren und innern Daſeyns, von der Wirklichkeit, welche mehr als blos Erſcheinung, Daſeyn, Exiſtenz, u. dgl. iſt. Die Idee, als Gegenſtand der Philoſophie, iſt nicht ſo ohnmächtig, um nur zu ſollen, und nicht wirklich zu ſeyn **). Die Philoſophie hat die Erfahrung zu ihrem Ausgangspunkte, und die empiriſchen Wiſſenſchaften arbeiten

---

*) 2te Aufl. Vorrede S. III.
**) Einleitung S. 1—9.

Digitized by Google

ihr entgegen, indem ſie die allgemeinen Beſtimmungen, Gattungen und Geſetze der Erſcheinungen finden. Die verſchiedenen Philoſophieen hingegen, wie ſie ſich in der Geſchichte darſtellen, ſind nur die Eine Philoſophie ſelbſt auf verſchiedenen Ausbildungsſtufen, und die beſonderen Principien der einzelnen Syſteme nur Zweige eines und deſſelben Ganzen, des einen Syſtems, welches alle beſondere Principien in ſich enthält. Jeder Theil der Philoſophie iſt ein philoſophiſches Ganzes, ein ſich in ſich ſelbſt ſchließender Kreis, das Ganze daher ein Kreis von Kreiſen, deren jeder ein nothwendiges Moment iſt, und worin der Anfang, oder der unmittelbare Standpunkt ſich ſelbſt wieder zum Reſultate macht, ſo daß der Kreis in ſich ſelbſt zurückgeht. Die Eintheilung der Philoſophie kann nur aus der Idee, oder dem Abſoluten hervorgehen. Dieſe erweiſt ſich als das ſchlechthin mit ſich identiſche Denken, oder als Idee an und für ſich; aber zugleich als Thätigkeit ſich ſelbſt, um für ſich zu ſeyn, ſich gegenüber zu ſtellen, und in dieſem andern nur bei ſich ſelbſt zu ſeyn. So zerfällt die Philoſophie in die drei Theile, Logik, Naturphiloſophie und Philoſophie des Geiſtes*).

Erſter Theil.

Die Wiſſenſchaft der Logik.

Neu iſt in dieſer der Vorbegriff, welcher von den verſchiedenen Stellungen des Gedankens zur Objectivität handelt:

A) Erſte Stellung des Gedankens zur Objectivität. Hierher gehört die vormalige Metaphyſik, wie ſie vor der Kantiſchen Philoſophie bei uns beſchaffen war.

B) Zweite Stellung des Gedankens zur Objectivität. I) Empirismus. Im Empirismus liegt dies große Princip, daß, was wahr iſt, in der Wirklichkeit ſeyn und für die Wahrnehmung da ſeyn muß, im Gegenſatz zu dem Sollen, womit die Reflexion ſich aufbläht. Und nach

*) S. 16 — 26.

Digitized by Google

der ſubjectiven Seite liegt darin das Princip der Freiheit, daß der Menſch, was er in ſeinem Wiſſen gelten laſſen ſoll, ſelbſt ſehen, ſelbſt darin ſich präſent wiſſen ſoll. Die conſequente Durchführung des Empirismus aber läugnet das Ueberſinnliche überhaupt, es erklärt die rechtlichen und ſittlichen Beſtimmungen und Geſetze, ſo wie der Inhalt der Religion, erſcheinen als etwas Zufälliges, und es fehlt ſelbſt in der Erfahrung das Allgemeine und der nothwendige Zuſammenhang*). II) Kritiſche Philoſophie. Wie der Empirismus gibt ſie die Erfahrung für den einzigen Boden der Erkenntniſſe aus, ſie läßt ſie aber nicht für Wahrheiten, ſondern nur für Erkenntniſſe von Erſcheinungen gelten. Das Allgemeine und Nothwendige aber in dieſen Erkenntniſſen gehöre der Spontaneität des Denkens an; oder ſey a priori. Die Denkbeſtimmungen oder Verſtandesbegriffe machen die Objectivität der Erfahrungserkenntniſſe aus. Die Geſammtheit der Erfahrung fällt in die Subjectivität, und derſelben bleibt nichts gegenüber ſtehen als das Ding an ſich, ein Leeres, ein caput mortuum, von dem es keine Erkenntniß giebt*).

C) Dritte Stellung des Denkens zur Objectivität. Das unmittelbare Wiſſen. Wiſſen, Glauben, Denken, Anſchauen ſind die auf dieſem Standpunkte vorkommenden Kategorieen, und es wird behauptet, daß im Bewußtſeyn mit der Vorſtellung des Ewigen, Unendlichen, Gottes auch unzertrennlich die Gewißheit ihres Seyns verbunden ſey. Und dies behauptet das unmittelbare Wiſſen ausſchließend, und ſtellt ſich damit der Vermittlung durch den Begriff entgegen. Dieſer Standpunkt macht aber a) das ſubjective Wiſſen zur Grundlage der Wahrheit, b) es erklärt allen Aberglauben und Götzendienſt für Wahrheit, womit der unrechtlichſte und unſittlichſte Inhalt des Willens gerechtfertiget wird.

Das Logiſche hat der Form nach drei Seiten, aber ſo, daß dieſe drei Seiten nicht drei Theile der Logik ſind, ſondern

---

*) S. 36—45.
**) S. 46—72.

Momente jedes Logiſch=Reellen, d. i. jedes Begriffs, oder jedes Wahren überhaupt. Dieſe ſind a) die abſtracte oder verſtändige. Der Verſtand bleibt bei der feſten Beſtimmtheit und der Unterſchiedenheit derſelben gegen andere ſtehen, und nimmt ein ſolches beſchränktes Abſtractes als für ſich beſtehend und ſeyend. b) Das dialectiſche Moment. Die Dialectik iſt das immanente Hinausgehen, worin die Einſeitigkeit und Beſchränktheit der Verſtandesbeſtimmungen ſich, als das, was ſie iſt, nämlich als ihre Negation darſtellt. Das Dialectiſche macht daher die bewegende Seele des Fortgehens aus und iſt das Princip, wodurch allein immanenter Zuſammenhang und Nothwendigkeit in den Inhalt der Wiſſenſchaft kommt, ſo wie in ihm überhaupt die wahrhafte nicht äußerliche Erhebung über das Endliche liegt. c) Das Speculative oder Poſitiv=Vernünftige faßt die Einheit der Beſtimmungen in ihrer Entgegenſetzung auf, das Affirmative, das in ihrer Auflößung und ihrem Uebergehen enthalten iſt Dies Vernünftige iſt daher, ob es wohl ein Gedachtes und Abſtractes iſt, zugleich ein Concretes, weil es nicht einfache, formelle Einheit, ſondern Einheit unterſchiedener Beſtimmungen iſt *).

Im Uebrigen hat Hegel hier blos einen Auszug aus der großen Logik gegeben.

Zweiter Theil.

Naturphiloſophie.

Die Naturphiloſophie hat die empiriſche Phyſik zur Vorausſetzung und Bedingung, aber dieſe iſt deshalb nicht die Grundlage der Naturphiloſophie, denn dieſe beruht auf der Nothwendigkeit des Begriffs. Indem hiernach der Gegenſtand nach ſeiner Gedankenbeſtimmung angegeben wird, und die empiriſche Erſcheinung, welche derſelben entſpricht, namhaft zu machen iſt, ſo iſt dieſes in Beziehung auf die Nothwendigkeit des Inhalts kein Berufen auf die Erfahrung. Noch weniger

*) S. 72—95. Grundlinien der Philoſophie des Rechts. S. 36.

iſt eine Berufung auf die Anſchauung, oder auf die ſogenannte Conſtruction, einem Verfahren der Vorſtellung und Phantaſie (auch der Phantaſterei) nach einem vorausgeſetzten Schema, tabellariſch, übrigens nach Willkühr und Gutdünken zu claſſificiren, zuläſſig. Die Natur iſt die Idee der Form des Andersſeyn, der Aeußerlichkeit. In dieſer Aeußerlichkeit haben die Begriffsbeſtimmungen den Schein eines gleichgültigen Beſtehens und der Vereinzelung; der Begriff iſt deswegen als Innerliches. Die Natur zeigt daher in ihrem Daſeyn keine Freiheit, ſondern Nothwendigkeit und Zufälligkeit. Die Natur iſt an ſich, in der Idee göttlich, aber wie ſie iſt, entſpricht ihr Seyn ihrem Begriffe nicht; ſie iſt vielmehr der unaufgelößte Widerſpruch. In der Natur hat das Spiel der Formen nicht nur ſeine ungebundene, zügelloſe Zufälligkeit, ſondern jede Geſtalt für ſich entbehrt des Begriffs ihrer ſelbſt. Die Natur iſt als ein Syſtem von Stufen zu betrachten, deren eine aus der andern nothwendig hervorgeht, und die nächſte Wahrheit derjenigen iſt, aus welcher ſie reſultirt, aber nicht ſo, daß die eine aus der andern natürlich erzeugt würde, ſondern in der innern den Grund der Natur ausmachenden Idee. Die Metamorphoſe kommt nur dem Begriffe als ſolchem zu, da deſſen Veränderung allein Entwickelung iſt. Es iſt eine ungeſchickte Vorſtellung älterer auch neuerer Naturphiloſophie geweſen, die Fortbildung und den Uebergang einer Naturform und Sphäre in eine höhere für eine äußerliche wirkliche Production anzuſehen, die man jedoch, um ſie deutlicher zu machen, in das Dunkel der Vergangenheit zurückgelegt hat. Dies iſt die Ohnmacht der Natur, den Begriffsbeſtimmungen nicht getreu zu bleiben, und ihnen gemäß ihre Gebilde zu beſtimmen und zu erhalten. In dieſer Ohnmacht liegt auch die Schwierigkeit, und in vielen Kreiſen die Unmöglichkeit, aus der empiriſchen Betrachtung feſte Unterſchiede für Klaſſen und Ordnungen zu finden *).

*) S. 217 — 224.

Digitized by Google

Erſte Abtheilung der Naturphiloſophie.

Die Mechanik.

A.

Raum und Zeit.

Die Natur iſt an ſich ein lebendiges Ganzes; die Bewegung ihrer Idee durch ihren Stufengang iſt näher dies, ſich als das zu ſetzen, was ſie an ſich iſt. Die erſte oder unmittelbare Beſtimmung der Natur iſt die abſtracte Allgemeinheit ihres Außerſich=Seyns, die vermittlungsloſe Gleichgültigkeit deſſelben, der Raum. Er iſt das ganz ideelle Nebeneinander, weil er das Außerſichſeyn iſt, und ſchlechthin continuirlich, weil dies Außereinander noch ganz abſtract iſt, und keinen beſtimmten Unterſchied in ſich hat. Die Negativität, die ſich als Punkt auf den Raum bezieht, und in ihm ihre Beſtimmungen als Linie und Fläche entwickelt, iſt in der Sphäre des Außerſichſeyns eben ſowohl für ſich, und als gleichgültig gegen das ruhige Nebeneinander erſcheinend. So für ſich geſetzt, iſt ſie die Zeit. Die Zeit iſt gleichfalls ein ſchlechthin Abſtractes, Ideelles. Sie iſt das Seyn, das, indem es iſt, nicht iſt, und indem es nicht iſt, iſt, das aber angeſchaute Werden, das Entſtehen und Vergehen, der Alles gebährende und ſeine Geburten zerſtörende Chronos. Der Begriff aber in ſeiner frei für ſich exiſtirenden Identität mit ſich, Ich = Ich, iſt an und für ſich die abſolute Negativität und Freiheit, die Zeit daher nicht ſeine Macht, ſondern er iſt vielmehr die Macht der Zeit. Nur das Natürliche iſt darum der Zeit unterthan, inſofern es endlich iſt; das Wahre dagegen, die Idee, der Geiſt, iſt ewig.

B.

Materie und Bewegung.

Endliche Mechanik.

Die Materie hält ſich durch die abſtracte Vereinzelung auseinander, ſie enthält Repulſion; aber eben ſo ſehr negirt ſie dieſes außereinander=ſeyende Fürſichſeyn, und enthält

Attraction. Die Einheit dieſer Momente iſt negative Einheit derſelben, aber nicht materielle, ſondern ideelle Einzelheit, Mittelpunkt, die Schwere. Die Attraction gibt bloße Continuität, die Schwere hingegen iſt die Reduction der außereinander-ſeyenden Beſonderheit zur Einheit als negativer Beziehung auf ſich, Subjectivität.

C.

Abſolute Mechanik.

Die Gravitation iſt der wahrhafte und beſtimmte Begriff der materiellen Körperlichkeit, der zur Idee realiſirt iſt. Die allgemeine Körperlichkeit urtheilt ſich weſentlich in beſondere Körper, und ſchließt ſich zum Momente der Einzelheit oder Subjectivität, als erſcheinendes Daſeyn in der Bewegung zuſammen, welche hierdurch unmittelbar ein Syſtem mehrerer Körper iſt. Die allgemeine Gravitation iſt ein tiefer Gedanke, wenn er ſchon zunächſt in der Sphäre der Reflexion gefaßt, durch die damit verbundenen quantitativen Beſtimmungen die Aufmerkſamkeit auf ſich zog. Die Gravitation widerſpricht unmittelbar dem Geſetze der Trägheit, denn vermöge jener ſtrebt die Materie aus ſich ſelbſt zur andern hin. Im Syſtem mehrerer Körper iſt der planetariſche, als der unmittelbar concrete in ſeiner Exiſtenz der vollkommenſte. Die Geſetze der abſolut-freien Bewegung ſind von Keppler entdeckt worden, der Beweis derſelben aber iſt fälſchlich Newton zugeſchrieben worden *).

Zweite Abtheilung der Naturphiloſophie.

Phyſik.

A.

Die Phyſik der allgemeinen Individualität.

Indem die Subſtanz der Materie, die Schwere, zur Totalität des Begriffs ſich entwickelt hat, hat ſich ihr abſtractes

*) S. 225—259.

Digitized by Google

dumpfes In=Sich=Seyn zur Form entſchloſſen, ſie iſt qualificirte Materie geworden. Und ſie hat Individualität, inſofern ſie das Für=ſich=ſeyn ſo in ihr ſelbſt hat, daß es in ihr entwickelt, und ſie damit an ihr ſelbſt beſtimmt iſt. Die phyſiſchen Qualitäten ſind

a) als unmittelbar, außereinander in ſelbſtſtändiger Weiſe, als die nun phyſiſch beſtimmten himmliſchen Körper, die freien phyſiſchen Körper 1) das Licht. Die erſte qualificirte Materie iſt ſie, als reine Identität mit ſich, die erſte abſtracte Manifeſtation. Dies exiſtirende allgemeine Selbſt der Materie iſt das Licht, als Individualität der Stern, und derſelbe als Moment einer Totalität, die Sonne. Das Licht iſt die Idealität in der Natur, nichts als Manifeſtiren. 2) Die Körper des Gegenſatzes. Das Dunkle, zunächſt das Negative des Lichts, iſt der Gegenſatz gegen deſſen abſtract=identiſche Idealität, der Gegenſatz an ihm ſelbſt. Er iſt überhaupt materielle Realität, und zerfällt in ſich in das materielle Für=Sich=Seyn, den ſtarren Körper, den Mond, und den der Entgegenſetzung, der Auflößung und Neutralität, den Kometariſchen Körper. 3) Der Gegenſatz aber in ſich zurückgegangen, iſt die Erde, oder der Planet überhaupt *).

b) Die Elemente. Die reale noch nicht zur chemiſchen Abſtraction verflüchtigte Materie, aber als unmittelbar frei für ſich beſtehender Köper, iſt das Element. Und zwar 1) das Element der unterſchiedloſen Einfachheit, die negative Allgemeinheit, die verdachtloſe, aber ſchleichende und zehrende Macht des Individuellen und Organiſchen, die Luft, 2) die Elemente des Gegenſatzes, und zwar das Für=Sich=Seyn in der Individualität als Moment geſetzt, das Feuer, und das Neutrale, der in ſich zuſammengegangene Gegenſatz, das Waſſer, 3) das Element des entwickelten Unterſchiedes, und der individuellen Beſtimmung deſſelben, die Erdigkeit.

c) Der elementariſche Prozeß. Die individuelle Identität, unter welche die differenten Elemente und deren Ver=

*) S. 261 — 268.

Digitized by Google

ſchiedenheit gegen einander und gegen ihre Einheit gebunden ſind, iſt eine Dialectik, die das phyſicaliſche Leben der Erde, den meteorologiſchen Prozeß ausmacht. Die Erde ſelbſt iſt hiermit als reale Individualität *).

B.

Phyſik der beſondern Individualität.

Es iſt dies die individualiſirende Mechanik, und als ſolche a) die ſpecifiſche Schwere, ein Verhältniß des Gewichts zur Maſſe, zu dem Volumen, wodurch die materielle Selbſtiſchkeit ſich von dem abſtracten Verhältniſſe zum Centralkörper losreißt, und ihrem abſtracten Außereinander ein ſpecifiſches Inſichſeyn entgegenſetzt. b) Die Cohäſion, c) der Klang, d) die Wärme. Sie iſt das ſich Wiederherſtellen der ſchweren Materie in ihre Formloſigkeit, ihre Flüſſigkeit, der Triumph der homogenen Materie über die ſpecifiſche Beſtimmtheit ihres Außereinanderſeyns **).

C.

Phyſik der totalen Individualität.

Die totale Individualität iſt:

a) unmittelbare Geſtalt als ſolche, und deren abſtractes Princip in freier Exiſtenz erſcheinend, der Magnetismus. Der Magnet ſtellt auf eine einfache naive Weiſe die Natur des Begriffs dar. Die Pole ſind keine beſonderen Dinge, ſondern ſie haben nur eine ideelle Realität. Der Indifferenzpunkt, in welchem ſie ihre Subſtanz haben, iſt die Einheit, in der ſie nur als Beſtimmungen des Begriffs ſind, und die Polarität iſt eine Entgegenſetzung nur ſolcher Momente. b) beſtimmt ſie ſich zum Unterſchiede, Beſonderung der Individualität für die Sinne, und dieſe Beſonderung zum Extrem ihres Unterſchiedes geſteigert, iſt die Electrizität. Die electriſchen Körper treten in der Spannung gegen einander mit reeller Selbſtiſchkeit auf.

*) S. 269—274.
**) S. 275—289.

Digitized by Google

c) Die Realität dieſes Unterſchiedes iſt der chemiſch differente Körper, und die Beziehung dieſer zur Körperlichkeit realiſirten Beſtimmungen, die Individualität ſich als Totalität realiſirend, der chemiſche Prozeß. Die zwei Gänge ſeines Verlaufs ſind 1) vom indifferenten Körper aus durch ſeine Begeiſterung zur Neutralität, wohin der Galvanismus, der Feuer= und Waſſerprozeß gehören; und 2) von dieſer Vereinigung zurück, zur Scheidung in indifferente Körper, die einzelnen Grundſtoffe *).

Dritte Abtheilung der Naturphiloſophie.

Organiſche Phyſik.

Was im chemiſchen Prozeſſe geſetzt wird, iſt die Relativität dieſer Eigenſchaften. Das gleichgültig beſtehende Körperliche iſt dadurch nur als Moment der Individualität geſetzt, und der Begriff hat damit die ihm entſprechende Realität erlangt. Dieſe concrete Einheit mit ſich, die ſich in die Momente des Begriffs dirimirt, als der unendliche ſich ſelbſt anfachende und erhaltende Prozeß, iſt der Organismus.

A.

Die geologiſche Natur.

Der erſte Organismus iſt der unmittelbare, aber als unmittelbarer exiſtirt er nicht als lebendiger, denn das Leben iſt als Prozeß weſentlich ſich mit ſich vermittelnde Thätigkeit. Es iſt nur die Geſtalt des Organismus, der Erdkörper, als das allgemeine Syſtem der individuellen Körper. Der Bildungsprozeß dieſes Syſtems iſt ein vergangener.

B.

Die vegetabiliſche Natur.

Die Subjectivität, nach welcher das Organiſche als Einzelnes iſt, entwickelt ſich in einen objectiven Organismus, die Geſtalt, als einen ſich in von einander unterſcheidende Theile

*) S. 290—322.

Digitized by Google

gliedernden Leib. In der Pflanze, als der nur erſt unmittelbaren ſubjectiven Lebendigkeit iſt der objective Organismus und die Subjectivität deſſelben noch unmittelbar identiſch. Der Prozeß der Gliederung und der Selbſterhaltung des vegetabiliſchen Subjects iſt daher ein Außerſichkommen und Zerfallen in mehrere Individuen, für welche das Eine ganze Individuum mehr nur der Boden als ſubjective Einheit von Gliedern iſt. Die Differenz der organiſchen Theile iſt daher nur eine oberflächliche Metamorphoſe, und der eine kann leicht in die Function des andern übergehen *).

C.

Der thieriſche Organismus.

Erſt die animaliſche Natur iſt wahre Subjectivität, inſofern ihre Einzelheit nicht blos unmittelbare Wirklichkeit, ſondern eben ſo aufgehoben und als concretes Moment der Allgemeinheit iſt, ſo daß die eigene Aeußerlichkeit der Geſtalt zu Gliedern idealiſirt iſt, und der Organismus in ſeinem Prozeſſe nach außen die ſelbſtiſche Sonne inwendig behält. Das Thier hat daher zufällige Selbſtbewegung, Stimme, Wärme, und Gefühl, und der animaliſche Organismus iſt zu betrachten

a) als Geſtalt, deren Formen die Senſibilität, Irritabilität und Reproduction ſind, welche ihre Realität in dem Nerven-, Blut- und Verdauungs-Syſtem haben, deren jedes als Totalität ſich nach denſelben Begriffsbeſtimmungen in ſich unterſcheidet. b) als Aſſimilation, die thieriſche Organiſation in dieſer äußerlichen Beziehung unmittelbar in ſich reflectirt, iſt beſtimmtes Gefühl, welches ſich in die Vielſinnigkeit der unorganiſchen Natur unterſcheidet. Dies iſt der theoretiſche Prozeß. Der reelle Prozeß, oder das praktiſche Verhältniß zu der unorganiſchen Natur beginnt mit dem Gefühle des Mangels und dem Triebe, ihn aufzuheben. Der Trieb, inſofern er ſich auf den Zweck bezieht, iſt Inſtinkt, die auf bewußtloſe Weiſe wirkende Zweckthätigkeit. c) Gattungsprozeß. Das Einzelne als ſolches iſt

*) S. 323—331.

Digitized by Google

ſeiner Gattung nicht angemeſſen, aber zugleich hat es das Gefühl dieſes Mangels, wodurch es getrieben wird, ſich durch die Einigung mit dem andern zu integriren. Der Begriff des Thiers hat zwar den Begriff ſelbſt zu ſeinem Weſen, weil es die Wirklichkeit der Idee des Lebens iſt, aber wegen der Unmittelbarkeit der Idee des Lebens exiſtirt der Begriff nicht als das Beſtimmte im Leben. Die Thierwelt kann darum faſt weniger als die andern Sphären der Natur ein in ſich unabhängiges vernünftiges Syſtem von Organiſation darſtellen, das Thierleben zeigt ſich daher überhaupt als ein krankes, ſo wie ſein Gefühl als ein unſicheres, angſtvolles, unglückliches *).

Dritter Theil.

Philoſophie des Geiſtes.

Die Erkenntniß des Geiſtes iſt die concreteſte, darum höchſte und ſchwerſte, weil die beſonderen Stufen und Beſtimmungen der Entwicklung ſeines Begriffs nicht zugleich als beſondere Exiſtenzen zurück und ſeinen tieferen Geſtaltungen gegenüber bleiben, wie dies in der äußern Natur der Fall iſt, wo die Materie und Bewegung ihre freie Exiſtenz als Sonnenſyſtem hat, die Beſtimmungen der Sinne auch rückwärts als Eigenſchaften der Körper u. ſ. w. exiſtiren, ſondern dieſe Beſtimmungen und Stufen des Geiſtes weſentlich nur ſind als Momente, Zuſtände, Beſtimmungen an den höheren Entwicklungsſtufen. Einerſeits zeigt ſich dadurch das Höhere ſchon als an einer niedrigern, abſtracteren Beſtimmung empiriſch vorhanden, wie z. B. in der Empfindung alles höhere Geiſtige als Inhalt oder Beſtimmung, anderntheils muß man bei der Betrachtung der niederen Stufen, um ſie nach ihrer empiriſchen Exiſtenz zu zeigen, an höhere erinnern, wie z. B. beim natürlichen Erwachen an das Bewußtſeyn, bei der Verrücktheit an den Verſtand u. ſ. f. Der Geiſt hat für uns die Natur zu ſeiner Vorausſetzung, deren Wahrheit, und damit deren abſolut Erſtes er iſt. In dieſer Wahrheit iſt die Natur verſchwunden, und der Geiſt hat

*) S. 332—350.

Digitized by Google

ſich als die zu ihrem Fürſichſeyn gelangte Idee ergeben, deren Object eben ſowohl als das Subject der Begriff iſt. Das Weſen des Geiſtes iſt deswegen formell die Freiheit, die abſolute Negativität des Begriffs als Identität mit ſich. Durch ſie kann er von allem Aeußerlichen und ſeinem eigenen Daſeyn abſtrahiren, er kann die Negation ſeiner individuellen Unmittelbarkeit, den unendlichen Schmerz ertragen. Dieſe Möglichkeit iſt ſeine abſtracte für ſich ſeyende Allgemeinheit in ſich. Dieſe Allgemeinheit iſt auch ſein Daſeyn. Als für ſich ſeyend iſt das Allgemeine ſich beſondernd und hierin Identität mit ſich. Die Beſtimmtheit des Geiſtes iſt daher Manifeſtation. Seine Möglichkeit iſt daher unmittelbar unendliche, abſolute Wirklichkeit. Dies Offenbaren, welches als die abſtracte Idee unmittelbarer Uebergang, Werden der Natur iſt, iſt Setzen der Natur als ſeiner Welt. Das Abſolute iſt der Geiſt; dies iſt die höchſte Definition des Abſoluten *).

Erſte Abtheilung der Philoſophie des Geiſtes.

Der ſubjective Geiſt.

A.

Anthropologie.

Die Seele.

Der Geiſt in ſeiner Idealität ſich entwickelnd iſt der Geiſt als erkennend. Im Geiſte iſt, wie im Begriffe überhaupt, jede Beſtimmtheit, in der er ſich zeigt, Moment der Entwicklung und der Fortbeſtimmung, Vorwärtsgehen ſeinem Ziele zu, ſich zu dem zu machen und für ſich zu werden das, was er an ſich iſt. Der Geiſt iſt, als die Wahrheit der Natur geworden. Dies Werden, oder Uebergehen in den Begriff hat die beſtimmtere Bedeutung des freien Urtheils. Der gewordene Geiſt hat daher den Sinn, daß die Natur an ihr ſelbſt als das Unwahre ſich aufhebt, und der Geiſt ſo ſich als dieſe nicht mehr in leiblicher Einzelheit außer-ſich-ſeyende, ſondern in ihrer Concre-

*) S. 357—361.

Digitized by Google

tion und Totalität einfache Allgemeinheit vorausſetzt, in welcher er nur noch Seele iſt. Die Seele iſt nicht nur für ſich immateriell, ſondern die allgemeine Immaterialität der Natur, deren einfaches, ideelles Leben. Sie iſt die Subſtanz, die abſolute Grundlage und Vereinzelung des Geiſtes. Aber in dieſer noch abſtracten Beſtimmung iſt ſie nur der Schlaf des Geiſtes und

a) die natürliche Seele. Zu den Formen derſelben gehören die natürlichen Qualitäten, die Racenverſchiedenheiten, die Localgeiſter der Völker, die verſchiedenen Lebensperioden, die Geſchlechter, der Wechſel des Schlafens und Wachens, ſo wie die Empfindung. b) die träumende Seele. In dieſe Stufe fallen die paſſive Totalität wie im Genius, im magiſchen Verhältniſſe zwiſchen Freunden, Ehegatten, im animaliſchen Magnetismus, im Selbſtgefühl, der Verrücktheit und der Gewohnheit. c) die wirkliche Seele. Hierher fällt der pathognomiſche und phyſiognomiſche Ausdruck. Durch die wirkliche Seele erwacht der noch an ſich ſeyende Geiſt zum Ich, zum Bewußtſeyn *).

B.

Die Phänomenologie des Geiſtes.

Das Bewußtſeyn.

Der Inhalt der Phänomenologie des Geiſtes iſt ſchon oben ausführlicher dargelegt worden. Das Bewußtſeyn durchläuft hier drei Stadien. Es iſt a) Bewußtſeyn, als ſolches, b) Selbſtbewußtſeyn, und c) Vernunft, welche als wiſſende Wahrheit Geiſt iſt **).

C.

Pſychologie.

Der Geiſt.

Der Geiſt iſt die Wahrheit der Seele und des Bewußtſeyns; an und für ſich iſt er die ſchlechthin unendliche, objective

*) S. 364—397.
**) S. 398—409.

Digitized by Google

Vernunft, die ſein Begriff, und deren Realität das Wiſſen oder die Intelligenz iſt. Das Fortſchreiten des Geiſtes iſt Entwicklung, weil ſeine Exiſtenz, das Wiſſen, in ſich ſelbſt das an und für ſich Beſtimmtſeyn, d. i. das Vernünftige, und ſeinen Gehalt und Zweck hat, und die Thätigkeit des Ueberſetzens rein nur der formelle Uebergang in die Manifeſtation und darin Rückkehr in ſich iſt. So iſt er:

a) der theoretiſche Geiſt. Die Momente deſſelben ſind die Anſchauung, die Vorſtellung, und zwar als Erinnerung, Einbildungskraft und Gedächtniß, endlich das Denken. b) der praktiſche Geiſt. Deſſen Momente ſind das praktiſche Gefühl, Triebe und Leidenſchaften, die Willkühr und Glückſeligkeit. Hierdurch gelangt der Geiſt zur Freiheit, und in dieſer Wahrheit ſeiner Selbſtbeſtimmung, worin Begriff und Gegenſtand identiſch iſt, iſt er objectiver Wille, objectiver Geiſt überhaupt *).

Zweite Abtheilung der Philoſophie des Geiſtes.

Der objective Geiſt.

Der objective Geiſt iſt die Einheit des theoretiſchen und praktiſchen, freier Wille, der für ſich als freier Wille iſt. Seine wahrhafte Objectivität iſt, daß ſein Begriff die Freiheit, in der äußerlich objectiven Seite, dem endlichen Stoffe, realiſirt, dieſer als eine durch jenen beſtimmte Welt ſey.

A.

Das Recht.

Dieſe Realität, als Daſeyn des freien Willens überhaupt, iſt das Recht. Denn der freie Geiſt iſt einzelner, er iſt Perſon, das ſich-Wiſſen dieſer Freiheit, welche ganz abſtract und leer iſt, ihre Beſtimmtheit und Erfüllung noch nicht an ihr ſelbſt, ſondern an einer äußerlichen Sache hat. Dieſe wird von der Subjectivität der Intelligenz zum Beſitz gemacht, ſie wird Eigenthum. Sie kann nur mit dem Willen des

*) S. 410—444.

Digitized by Google

Beſitzers an einen andern übergehen, deſſen Eigenthum ſie eben ſo nur mit ſeinem Willen wird. Dies iſt die Bedeutung des Vertrags. Indem auf dieſe Weiſe das Princip des Rechts, die Freiheit, in mehrere Beziehungen auf das Aeußerliche und die andern Perſonen durch ſein Daſeyn fällt, tritt das Recht an ſich dem Unrecht gegenüber. Die Momente dieſer Stufe ſind der Betrug, das Verbrechen, die Rache und die Strafe; indem aber der ſubjective Wille nur in der Identität mit dem allgemeinen Willen Wahrheit und Realität hat, bewegt er ſich zur Moralität fort *).

B.

Die Moralität.

Das freie Individuum, welches im unmittelbaren Rechte nur Perſon war, iſt nun als Subject beſtimmt. Der ſubjektive Wille iſt inſofern moraliſch frei, als dieſe Beſtimmungen innerlich als die ſeinigen geſetzt und von ihm gewollt werden. Seine thätliche Aeußerung iſt mit dieſer Freiheit Handlung, deren einzelne Momente der Vorſatz, die Abſicht und das Wohl, das Gute und das Böſe ſind.

C.

Die Sittlichkeit.

Indem auf der höchſten Spitze der Moralität der Standpunkt des Verhältniſſes und des Sollens verlaſſen wird, geht der Geiſt zur Sittlichkeit fort. Die Sittlichkeit iſt die Vollendung des objectiven Geiſtes, nicht nur die Wahrheit des Rechts und der Moralität, ſondern die Einheit des ſubjectiven und objectiven Geiſtes ſelbſt. Sie iſt die Freiheit als der allgemeine vernünftige Wille, wie er in dem reinen Gedanken der einzelnen Subjectivität ſein Wiſſen von ſich, und die Geſinnung, ſo wie ſeine Bethätigung und unmittelbare allgemeine Wirklichkeit zugleich als Sitte hat, die ſelbſtbewußte Freiheit zur Natur geworden iſt. Die freie Subſtanz, in welcher das abſolute Sollen eben ſo ſehr Seyn iſt, hat als Geiſt eines Vol-

*) S. 445 — 455.

Digitized by Google

kes Wirklichkeit, die Beziehungen des Einzelnen aber in den Verhältniſſen, zu denen ſich die Subſtanz beſondert, machen ſeine ſittlichen Pflichten aus. Die ſittliche Perſönlichkeit, deren ganze Individualität von dem ſubſtanziellen Leben durchdrungen iſt, iſt Tugend. So iſt die ſittliche Subſtanz

a) als unmittelbarer oder natürlicher Geiſt, die Familie. b) die relative Totalität der relativen Beziehung der Individuen als ſelbſtſtändiger Perſonen auf einander in einer formellen Allgemeinheit, die bürgerliche Geſellſchaft, und c) die ſelbſtbewußte Subſtanz, als der zu einer organiſchen Wirklichkeit entwickelte Geiſt, die Staatsverfaſſung. Der Staat iſt 1) zunächſt ſeine innere, ſich auf ſich beziehende Entwicklung, das innere Staatsrecht oder die Verfaſſung, welche ihre Erhaltung, d. i. fortdauernde Verwirklichung in der Regierung hat; und zwar iſt die Monarchie die vollkommenſte, die Verfaſſung der entwickelten Vernunft, welche durch die Erblichkeit feſtgeſtellt ſeyn muß, 2) beſonderes Individuum, und ſo im Verhältniſſe zu andern beſondern Individuen, das äußere Staatsrecht. 3) Aber dieſe beſondern Geiſter ſind nur Momente in der Entwicklung der allgemeinen Idee des Geiſtes. Dieſe enthält die Weltgeſchichte, deren Begebenheiten die Dialectik der beſonderen Völkergeiſter, das Weltgericht darſtellt. Dieſe Bewegung iſt die Befreiung der ſittlichen Subſtanz von ihren Beſonderheiten, in denen ſie in den einzelnen Völkern wirklich iſt, die That, wodurch ſich der Geiſt zum Bewußtſeyn und damit zur Offenbarung und Wirklichkeit ſeines an und für ſich ſeyenden Weſens bringt, und zum allgemeinen, zum Weltgeiſte wird. Indem ſie die Entwicklung ſeines Selbſtbewußtſeyns in der Zeit iſt, ſo ſind deren einzelne Momente und Stufen die Völkergeiſter, deren jeder als einzelner nur Ein Geſchäft der ganzen That zu vollbringen beſtimmt iſt. Indem ſo in der lebendigen Sittlichkeit und ihrem objectiven Wiſſen die Aeußerlichkeiten des Weltgeiſtes und die Gegenſätze der Endlichkeit in der Naturnothwendigkeit der Volksgeiſter abgeſtreift und aufgehoben werden, erhebt ſich dieſes Wiſſen in ſich zum Wiſſen des abſoluten Geiſtes, in welchem die Vernunft frei für ſich und

Digitized by Google

die Nothwendigkeit und Natur nur als ſeiner Offenbarung dienend und Gefäße ſeiner Ehre ſind *).

Dritte Abtheilung der Philoſophie des Geiſtes.

Der abſolute Geiſt.

Dieſe höchſte Sphäre kann auch im Allgemeinen als Religion bezeichnet werden, welche eben ſo ſehr als vom Subject ausgehend, und in demſelben ſich befindend, als objectiv von dem abſoluten Geiſte ausgehend zu betrachten iſt, der als Geiſt in ſeiner Gemeinde iſt. Die einzelnen Momente dieſer Sphäre ſind:

a) Die Kunſt. Die unmittelbare Geſtalt dieſes Wiſſens iſt die der Anſchauung und Vorſtellung des an ſich abſoluten Geiſtes als des Ideals, der aus dem Geiſte gebornen concreten Geſtalt, der Schönheit. Allein der Gott hat hier bei ſeiner geiſtigen zugleich die Bedeutung eines natürlichen Elements oder Daſeyns; es iſt nicht der abſolute Geiſt, welcher in dies Bewußtſeyn eintritt.

b) Die geoffenbarte Religion. Es liegt weſentlich im Begriffe der wahrhaften Religion, d. i. derjenigen, deren Inhalt der abſolute Geiſt iſt, daß ſie von Gott geoffenbart iſt, weil der Geiſt nur Geiſt iſt für den Geiſt. In dem abſoluten Geiſte trennt ſich die Form von dem Inhalte, und in jener ſondern ſich die unterſcheidenden Momente des Begriffs als beſondere Sphären oder Elemente ab, in deren jeder ſich der abſolute Inhalt darſtellt. Dieſe ſind 1) der abſolute Geiſt als vorausgeſetzter, aber nicht als verſchloſſen bleibender, ſondern als ſubſtanzielle Macht, Schöpfer, der aber in dieſer ewigen Sphäre nur ſich ſelbſt, als ſeinen Sohn erzeugt, zugleich aber in urſprünglicher Identität mit dieſem Unterſchiedenen bleibt, als dieſe Beſtimmung, das von dem allgemeinen Weſen unterſchiedene zu ſeyn, ſich ewig aufhebt, und durch dieſe Vermittlung der ſich aufhebenden Vermittlung der Geiſt iſt. 2) Die Bewegung dieſes concreten ewigen Weſens iſt die Erſchaffung

*) S. 456—498.

Digitized by Google

der Erſcheinung, das Zerfallen des ewigen Moments der Vermittlung, des einzigen Sohns, in den Gegenſatz des Himmels und der Erde, und des Geiſtes ſelbſt bis zum Böſen. 3) Die Rückkehr aus dieſem Gegenſatze in den identiſchen Grund, und ſomit das Aufheben des Böſen und die Identität des Allgemeinen und Beſondern, der lebendige, in der Welt gegenwärtige Geiſt *).

c) Die Philoſophie. Dieſe iſt inſofern die Einheit der Kunſt und der Religion, als die der Form nach äußerliche Anſchauung der erſten in der Totalität der zweiten nicht nur zu einem Ganzen zuſammengehalten, ſondern auch in die einfache geiſtige Anſchauung vereiniget, und dadurch zum ſelbſtbewußten Denken erhoben iſt. Dies Wiſſen iſt damit der denkend erkannte Begriff der Kunſt und Religion, in welchem das in dem Inhalte Verſchiedene als nothwendig und dies Nothwendige als frei erkannt iſt. Dieſer Begriff der Philoſophie iſt die ſich denkende Idee, das Logiſche mit der Bedeutung, daß es die im concreten Inhalte als in ſeiner Wirklichkeit bewährte Allgemeinheit iſt. Die Wiſſenſchaft iſt auf dieſe Weiſe in ihren Anfang zurückgegangen, und das Logiſche ihr Reſultat, als das Geiſtige, welches ſich als die an und für ſich ſeyende Wahrheit erwieſen, und aus ihren vorausſetzenden Urtheilen, der concreten Anſchauung und Vorſtellung ihres Inhalts in ſein reines Princip zugleich als in ſein Element ſich erhoben hat **).

Zwiſchen die erſte und zweite Ausgabe der Encyclopädie fallen die Grundlinien der Philoſophie des Rechts, oder Naturrecht und Staatswiſſenſchaft im Grundriſſe Berlin 1821, welche zwar manches Intereſſante darbieten, eigentlich aber nur eine weitere, mehr ſyſtematiſche Ausführung derſelben Grundbegriffe und ſelbſt in der nämlichen Ordnung ſind, wie ſie ſich in der Encyclopädie von §. 482 bis 553 befindet, und deshalb hier eine beſondere Auseinanderſetzung nicht verdienen.

*) S. 499—516.
**) S. 517—533.

Digitized by Google

Einen neuen Zuwachs aber haben wir vor Kurzem erhalten durch die vollſtändige Ausgabe von Hegel's Werken durch einen Verein von Freunden des Verewigten, Berlin 1832, wovon der eilfte Band vor uns liegt. Dieſer enthält Hegel's Vorleſungen über die Philoſophie der Religion, herausgegeben von Marheinecke. 1ſter Bd. Dieſe Vorleſungen ſind zum Theil von problematiſchem Inhalte. Zwar hat Herr Marheinecke dabei Hegel's eigenhändigen Heft zu den Vorleſungen vom Jahr 1821 zum Grunde gelegt, allein da dieſes nur eine Skizze zu den Vorleſungen war, in einzelnen großen Zügen, meiſt nur mit einzelnen Worten hingeworfen, rein allein zu dem Zwecke, daß der mündliche Vortrag ſich daran entwickeln ſollte, ſo benutzte er dabei noch die nachgeſchriebenen Hefte aus dieſen Vorleſungen von den Jahren 1824, 1827 und 1831, durch Herrn Hauptmann von Griesheim, Herrn Meyer aus der Schweiz, und Herrn Karl Hegel, den Sohn des Verewigten, und ſuchte nun bei der Herausgabe den doppelten Zweck zu vereinigen, ein Buch zu liefern, welches dabei zugleich die durchgängige Erinnerung an Vorleſungen enthielte*). Aus dieſem Grunde, und weil Hegel in den verſchiedenen Semeſtern denſelben Gegenſtand ſtets in anderer, neuer Weiſe behandelte, ſind denn freilich die einzelnen Beſtandtheile dieſes Collectiv-Ganzen ſehr ungleich ausgefallen. Man ſieht, der Herausgeber wollte keine der verſchiedenen vorliegenden Handſchriften ganz vernachläſſigen, ſondern aus jeder etwas aufnehmen. Dies hat ihn aber irre geführt. Er mußte nach den Regeln der Kritik aus den abweichenden Lesarten die beſte, d. h. die klarſte, beſtimmteſte auswählen, die übrigen aber fallen laſſen, oder höchſtens in die Noten unter den Text verweiſen. Statt deſſen hat er die abweichenden Einfaſſungen deſſelben Gedankens aus den einzelnen Handſchriften oft neben einander geſtellt, wodurch nicht blos der Styl ſehr ungleich geworden iſt, ſondern auch Wiederholungen unvermeidlich wurden, ſo daß der Leſer ſich öfters getäuſcht ſiehet, und da, wo er ſich weiter geführt wähnte, ſich plötzlich wieder an derſelben Stelle befindet.

*) Vorrede.

Dies, und weil es doch immer zweifelhaft bleibt, ob der Meiſter ſelbſt dieſe Vorleſungen in vorliegender Form durch den Druck würde bekannt gemacht haben, iſt für uns hinreichender Grund, ſie mit den von ihm ſelbſt herausgegebenen Werken nicht in Eine Klaſſe zu ſetzen, ſondern ihnen den Rang nach dieſen anzuweiſen. Demungeachtet bleiben ſie aber doch immer eine dankenswerthe Gabe, und ein ſehr ſchätzbarer Nachlaß des Hingegangenen, eigenthümlich anziehend als das größtentheils geſprochene Wort des trefflichen Mannes, wie er es manchmal recht im Drange der Begeiſterung, und in geſchäftiger Eile, um ſich den Schülern verſtändlich zu machen, liebend und gemüthlich geredet, ohne die Worte ängſtlich abzuwägen, und ſich viel um den ſtrengeren Rhythmus der Perioden zu bekümmern. Wir können daher in die bewundernden Lobpreiſungen des Styls dieſer Vorleſungen, zu denen Herr Marheinecke ſich hinreißen läßt, bei unbefangener Prüfung nicht einſtimmen. Es iſt wahr: wir ſtoßen in Hegel's Schriften bisweilen auf Perioden von grandioſer Compoſition, von frappanten Bildern bei großer Klarheit und Stärke des Ausdrucks, aber es ſind dieſes immer nur einzelne Blitze und wunderfarbige Lichter des Geiſtes, augenblicklich ſinkt er wieder in die abſtruſeſte, ſcholaſtiſch trockene Form zurück, nicht ſelten bis zu offenbaren Verſtößen gegen die Grammatik; und dafern wir berechtiget ſind, von einem großen Schriftſteller vor allem Sprachrichtigkeit und Reinheit der Diction, ſodann Klarheit, und endlich Leichtigkeit und Wohllaut der Perioden zu fordern, ſo müſſen wir ihn von dieſem erſten Range ausſchließen.

Aus dieſen Gründen können wir uns damit begnügen, hier im Allgemeinen den Gang zu bezeichnen, den Hegel in dieſen Vorleſungen genommen, und allenfalls diejenigen Punkte herauszuheben, welche dem Vorgetragenen zur Erläuterung und Beſtätigung dienen können.

In der Einleitung wird ſogleich das Einsſeyn der Religion und Philoſophie ausgeſprochen, als zwei Formen des Gottesdienſtes, mit Berufung auf die Kirchenväter und Scholaſtiker *).

*) S. 5. 6.

Die Philoſophie hat Gott zum Gegenſtande, und eigentlich zum einzigen Gegenſtande. Sie iſt keine Weltweisheit, ſondern eine Erkenntniß des Nichtweltlichen, keine Erkenntniß der äußerlichen Maſſe, des empiriſchen Daſeyns und Lebens, ſondern ſie iſt Erkenntniß deſſen, was ewig iſt, was Gott iſt und was aus ſeiner Natur fließt, und dieſe Natur muß ſich manifeſtiren und entwickeln. In der Philoſophie wird das Höchſte das Abſolute genennt, die Idee. Das Abſolute iſt die in Gedanken gefaßte Natur Gottes, das logiſche Wiſſen deſſelben, was wir haben wollen. Die Philoſophie iſt erſtlich die logiſche Idee, ferner zeigt ſie das Abſolute in ſeiner Thätigkeit, in ſeinen Hervorbringungen, und dies iſt der Weg des Abſoluten für ſich ſelbſt zu werden, zum Geiſt, und Gott iſt ſo das Reſultat der Philoſophie, von welchem erkannt wird, daß er nicht blos das Reſultat iſt, ſondern ewig ſich hervorbringt. Die Natur, der endliche Geiſt ſind Verleiblichungen der Idee, beſondere Weiſen der Erſcheinung der Idee, Geſtaltungen, in denen die Idee noch nicht durchgedrungen iſt zu ſich ſelbſt, um als abſoluter Geiſt zu ſeyn *). Gott iſt aber nur als dreieiniger Gott zu faſſen, dies iſt dasjenige, wodurch die Natur des Geiſtes explizirt wird, ohne dieſe Dreieinigkeit iſt er ein leeres Wort **). Der Geiſt, inſofern er Geiſt Gottes iſt, iſt nicht ein Geiſt jenſeits der Sterne, jenſeits der Welt, ſondern Gott iſt allgegenwärtig und als Geiſt in allen Geiſtern. Die Religion iſt ein Erzeugniß des göttlichen Geiſtes, nicht Erfindung des Menſchen, ſondern des göttlichen Wirkens, Hervorbringens in ihm ***). Nach der Methode der Wiſſenſchaft, welche nur Eine iſt, ergiebt ſich die Eintheilung 1) in den Begriff der Religion im Allgemeinen, 2) in die Religion in ihrer Beſtimmtheit, oder in den in die Beſonderheit ſich unterſcheidenden Begriff, das Urtheilen; und 3) in den Begriff, der aus ſeiner Beſtimmtheit zu ſich ſelbſt kommt, der ſich aus ſeiner Endlichkeit wiederherſtellt, der

---

*) S. 15—18.
**) S. 21. 22.
***) S. 24. 25.

Schluß des Begriffs, oder die abſolute Idee, der wahre Begriff *).

Erſter Theil.

Begriff der Religion.

A. Von Gott.

Die Philoſophie betrachtet zuerſt das Logiſche, reines Denken, das ſich ſodann entſchließt als Natur äußerlich zu ſeyn; das Dritte iſt der Geiſt, der in Beziehung auf die Natur iſt, der endliche Geiſt, und der Gang der Philoſophie führt darauf, daß von allem dieſem das letzte Reſultat Gott iſt. Das Reſultat hat aber den Sinn, abſolute Wahrheit zu ſeyn. Gott demnach als abſolute Wahrheit, iſt inwiefern er das Letzte iſt, eben ſo ſehr das Erſte. Gott iſt das Eine Seyn, das Seyn der beſondern Dinge iſt nur ein geliehenes Seyn, nicht das abſolut ſelbſtſtändige Seyn, das Gott iſt. So iſt Gott allein das Beſtehen, die abſolute Subſtanz, die allein wahre Wirklichkeit. Aber er iſt auch mehr als dies: er iſt Geiſt, der abſolute Geiſt. Dies iſt nicht Pantheismus. Sagt man: Gott iſt Alles, das All, dieſer Complex von allem Exiſtirendem, dieſe unendlich vielen endlichen Dinge, dies Papier u. ſ. w., ſo iſt dies Pantheismus. Dieſes aber zu behaupten, iſt nie einem Menſchen eingefallen, ſolcher Pantheismus kommt in keiner Religion vor, vielweniger iſt das in einer Philoſophie behauptet worden **).

B. Die Religion.

Die unmittelbare Form der religiöſen Gewißheit iſt die des Glaubens. Und dieſe iſt a) die Form des Gefühls. Dies iſt die niedrigſte Stufe. Es iſt Erfahrung, daß das Gefühl den zufälligſten Inhalt hat, das Wahrhafteſte und das Schlechteſte, das ganz Entgegengeſetzte iſt darin. Gefühl iſt

*) S. 33 — 39.

**) S. 48 — 60. und S. 267 — 269.

das, was der Menſch mit dem Thiere gemein hat, es iſt die thieriſche, ſinnliche Form. Der Menſch hat darin ſeine Particularität vor ſich, er iſt mit ſeiner Beſonderheit ein Minimum; wer es nur mit dem Gefühl zu thun hat, iſt noch nicht fertig, iſt ein Anfänger im Wiſſen, Handeln u. ſ. w. *). b) Die Form der Vorſtellung. Dieſe Form betrifft die objective Seite; Gewißheit iſt Subjectivität überhaupt. Zur Vorſtellung gehören ſinnliche Formen, Geſtaltungen, Bilder, wie z. B. Sohn Gottes, Erzeugung, Zorn Gottes u. ſ. w. **). c) Die Stufe des Denkens. Die Form des Denkens iſt die Allgemeinheit, worin die Form des Einfachen, in der der Inhalt in der Vorſtellung iſt, aufgelößt wird, indem in dem Einfachen unterſchiedene Beſtimmungen aufgezeigt werden. Damit wird das Gedachte auch in Beziehung zu einem Andern geſetzt, und ſo kommt der Widerſpruch derſelben, die zugleich Eins ausmachen ſollen, zum Bewußtſeyn. Endlich kommt noch die Kategorie der Nothwendigkeit herein ***). Hierher gehören die Beweiſe vom Daſeyn Gottes, welche wieder zu Ehren zu bringen ſind; und dies führt Hegeln zu einer genaueren Auseinanderſetzung des Verhältniſſes des Endlichen zum Unendlichen. Die Endlichkeit erſcheint nach dem allgemeinen Schema in dreierlei Formen, nämlich in der ſinnlichen Exiſtenz, in der Reflexion, und in der Weiſe, wie ſie im Geiſte und für den Geiſt iſt, d. h. in der Vernunft. Nach der Vernunft, oder in Wahrheit iſt das Endliche nur weſentliches Moment des Unendlichen, in der Natur Gottes; Gott beſtimmt ſich, indem er eine Welt ſchafft, er ſetzt ſich ein anderes gegenüber, aber dieſes andere, die Welt, iſt nur eine Erſcheinung, in welcher er ſich ſelbſt hat, ſo daß das Endliche Moment des göttlichen Lebens ſelbſt iſt. Das Unendliche und Endliche ſind nur Momente des Prozeſſes. Gott iſt nur lebendiger Gott in dieſer Bewegung zum Endlichen, und dadurch zum Ich, und iſt nur Gott, inſofern er durch das Ich in ſich zurückkehrt. Ohne Welt iſt Gott

---

*) S. 66—78.
**) S. 79—85.
***) S. 85—87.

Digitized by Google

nicht Gott. Dies iſt der ſpeculative Begriff der Religion, das abſolute Bewußtſeyn, Selbſtbewußtſeyn des abſoluten Geiſtes. So iſt Religion Wiſſen des göttlichen Geiſtes von ſich durch Vermittlung des endlichen Geiſtes. In der höchſten Idee iſt Religion nicht die Angelegenheit eines Menſchen, ſondern ſie iſt weſentlich die höchſte Beſtimmung der abſoluten Idee ſelbſt *).

C. Der Cultus.

Hier ſind wieder drei Momente, a) der Begriff des Cultus, welchem die Beſtimmung des Glaubens zum Grunde liegt, b) die Beſtimmtheit des Cultus, c) die einzelnen Formen des Cultus. Hierher gehören die Andacht, die Sacramente, welche in die Moralität und Sittlichkeit ſich veredeln, wodurch die Religion in den Staat übergeht **).

Zweiter Theil.

Die beſtimmte Religion.

Erſter Abſchnitt.

Die unmittelbare Religion oder die Naturreligion.

Sie iſt das, was man in neueren Zeiten natürliche Religion genannt hat. Hier iſt zu betrachten:

A) Der metaphyſiſche Begriff. Hierher fallen die Beweiſe für das Daſeyn Gottes. B) Die Vorſtellung Gottes. C) Die Naturreligion in den verſchiedenen Formen ihrer Exiſtenz. Dieſe ſind wieder:

I) Die Religion der Zauberei. Dieſe iſt 1) die Religion der zauberiſchen Macht, und dieſe wieder a) die Zauberei. Dieſe iſt die älteſte Weiſe der Religion, die wildeſte, roheſte Form, wie ſie ſich bei den Eskimos, bei den Negern in Afrika, bei den Mongolen und Chineſen findet.

*) S. 95 — 98, und 106 — 129.
**) S. 136 — 180.

Digitized by Google

b) Beſtimmungen der Religion der Zauberei. Hierher gehören die ſympathetiſchen und alle zauberiſche Mittel, der Thierdienſt und Fetiſchdienſt. c) der Cultus in der Religion der Zauberei. Dieſe Sphäre der Zauberei iſt als eine ganz ausgebreitete, organiſirte Monarchie, deren Anſchauung etwas Grandioſes, Majeſtätiſches hat, in China vorhanden *). 2) Die Religion des Inſichſeyns. a) Der Begriff derſelben, b) die geſchichtliche Entwicklung. Sie iſt die Religion des Foe, oder die Lamai'ſche. c) Der Cultus **).

II) Die Naturreligion der Phantaſie. A) Begriff derſelben. Hier giebt es allenthalben Anklänge des Begriffs, aber in der Weiſe der Phantaſie, und dieſe Beſtimmungen des göttlichen Weſens haben in der Indiſchen Religion ihre Exiſtenz. B) Vorſtellung des objectiven Inhalts. C) Der Cultus ***).

III) Die Naturreligion im Uebergange auf eine höhere Stufe. 1) Die Religion des Guten, oder die Lichtreligion, und zwar wieder a) in ihrem Begriffe, b) in ihrer Exiſtenz, und c) in ihrem Cultus betrachtet. Die Exiſtenz hat ſie erhalten in der Religion der alten Parſen. 2) Die Religion des Räthſels. Auch dieſe wird nach dieſen drei Momenten betrachtet. Auf dieſer Stufe ſtehen die Aegyptiſchen Religionslehren.

So weit reicht der erſte Band. Das Uebrige haben wir noch zu erwarten. Ein Mangel in den geſchichtlichen Nachweiſungen iſt es, daß die Quellen nicht angegeben ſind, aus denen Hegel geſchöpft hat. In den Indiſchen Religionslehren ſind verſchiedene Vorſtellungen aus verſchiedenen Zeiten unter einander gemiſcht, und durch des Herausgebers ſchon gerügtes Verfahren iſt die Verwirrung noch größer geworden.

*) S. 189—252.
**) S. 252—275.
***) S. 275—326.

Digitized by Google

Außer dieſem eilften Bande der großen Ausgabe der Hegel'ſchen Werke iſt bis jetzt blos der erſte erſchienen, die philoſophiſchen Abhandlungen aus der erſten Periode enthaltend, deren Herausgeber Herr D. Michelet iſt. Da dieſe Abhandlungen ſchon oben erwähnt worden, und nur als Vorſpiele der Hauptwerke zu betrachten ſind, ſo können wir uns einer ausführlicheren Würdigung derſelben zu unſerm gegenwärtigen Zwecke überheben.

Zweiter Theil.

Kritik des Syſtems.

Indem ich an die Beurtheilung dieſes Syſtems gehe, finde ich mich in einiger Verlegenheit, um die Geſinnungen der Pietät mit den Anforderungen der Wiſſenſchaft in Einklang zu ſetzen. Hegel war noch mein Lehrer hier in Jena, und ich geſtehe gern, daß ich ihm viel verdanke. Er machte mich zuerſt auf die Lücken des Schelling'ſchen Syſtems, welches ich damals mit jugendlicher Begeiſterung ergriff, aufmerkſam, und leitete mich auf den Gedanken hin, daß die Philoſophie nur zur Wiſſenſchaft werden könne durch die ſtrengſte Methode, durch die innere Nothwendigkeit der Sache ſelbſt in dem gemeſſenen Fortſchreiten von einem Moment zum andern. Ich erinnere mich noch ſehr lebhaft des großen Vergnügens, welches mir das Studium der Phänomenologie des Geiſtes gewährte; und obgleich ich einzelne Sätze nicht verſtand, bei andern die Richtigkeit, die Stellung und die Nothwendigkeit des Uebergangs mir nicht einleuchten wollte, ſo erfüllten mich doch die Originalität, der ſeltene Scharfſinn und Tiefſinn des Verfaſſers mit gerechter Verehrung. Dieſe mußte wachſen, als die Logik erſchien, dieſes ruhmwürdige Denkmal ſeines ſpeculativen Geiſtes; jedoch wuchſen damit auch meine Zweifel und Beſorgniſſe. Auf den Trümmern der bisherigen Logik ſollte ein neuer ſtolzer Bau für die Ewigkeit errichtet werden. Mir ſchienen damit viele der Mitwelt und Vorwelt theuere Ueberzeugungen ſich in Dunſt aufzulößen; und ich fürchtete, es möchte die neue

Digitized by Google

Schöpfung uns über das Verlorne nicht ganz zu tröſten vermögen. In dieſen Gedanken waren die Worte über Hegel geſchrieben in der Schrift: Ueber die Philoſophie meiner Zeit. Jena 1816; ich trauete aber damals meinem Urtheile noch zu wenig, und meine eigenen Anſichten waren noch nicht ſo weit durchgebildet, daß ich mich deutlicher auszuſprechen wagte. Als jedoch meine fortgeſetzten Vorleſungen über alle Theile der Philoſophie mich aufforderten, die Probleme einzeln wiederholt durchzudenken, mit beſtändiger Rückſicht auf Hegel's Logik und deſſen während der Zeit erſchienene Encyclopädie, ſo enthüllten ſich mir auch die Schwächen dieſes Syſtems immer mehr, und ich erkannte nun, daß ich meinem verehrten Lehrer nicht länger folgen könne. Da ich nun noch viel weniger mit dem Schellingiſchen, dem Fichte'ſchen, oder mit dem Kantiſchen Syſteme mich befreunden konnte, ſo blieb mir nichts übrig, als meiner eigenen Kraft vertrauend, einen eigenen Weg einzuſchlagen. Um die Logik, im Ariſtoteliſchen Geiſte, dem traurigen Schickſale und dem gänzlichen Untergange, welchen ihr Hegel und ſeine Schule zugedacht hatten, zu entziehen, gab ich mein Syſtem der Logik Leipzig 1828 heraus. Dieſes Buch fand nicht blos in unſerm Vaterlande, ſondern auch in mehreren andern Ländern eine nachſichtsvolle Aufnahme und Anerkennung; es hat, wie ich es dankbar geſtehen darf, mir manches Gemüth befreundet. Dieſe Aufnahme iſt denn auch der Bürge dafür, daß es mit der Ariſtoteliſchen Logik ſo ſchlimm nicht ſteht, und daß ich keine verzweifelte Sache verfochten habe *). Hegel ſelbſt konnte damit wohl nicht zufrieden ſeyn, und dies iſt wahrſcheinlich der Grund, warum die Berliner Jahrbücher für wiſſenſchaftliche Kritik dar-

*) Nur der Recenſent deſſelben in der Jenaiſchen Allg. Lit. Zeit. hat ſich in fünf Nummern (Nro. 207—211 Jahrg. 1830) viel Mühe gegeben, an dem erſten Theile Ausſtellungen zu machen. Ich bin ihm für dieſe Anzeige ſehr verbunden, indem gerade die Ausführlichkeit derſelben zur Verbreitung des Buchs viel beigetragen hat, da ſie ein naives Geſtändniß der Wichtigkeit meiner Logik enthält. Der Angriff ſelbſt iſt ſchwach, und wird, wenn nicht früher, doch gewiß bei einer zweiten Auflage des Buchs, ſeine Zurückweiſung erhalten.

Digitized by Google

über ein Stillſchweigen beobachtet haben *). Ich meinerſeits konnte, um das Buch nicht noch ſtärker zu machen, und ſo durch Erhöhung des Preißes den Ankauf deſſelben zu erſchweren, auf Hegel's Logik nur in einigen Anmerkungen Rückſicht nehmen. Ich erkenne, daß ich hierbei etwas nachzuholen und gut zu machen habe, damit das Publikum erfahre, warum ich von Hegel abgewichen bin. Dies ſoll hiermit geſchehen.

Ich würde meine innigſte Ueberzeugung verläugnen, wollte ich der ſeltenen Urkräftigkeit des Geiſtes, dem großen Scharfſinne und Tiefſinne, der wahrhaft herkuliſchen Kraft, mit welcher die Probleme feſtgehalten und bis in die feinſten Unterſchiede verfolgt worden ſind, ſo wie den vielen trefflichen kritiſchen Bemerkungen über andere Lehren die gebührende Anerkennung verweigern, und Hegel's unläugbare Verdienſte um die Wiſſenſchaft herabſetzen. Entweder iſt es die Neuheit der Aufgabe ſelbſt, oder die Neuheit des Gedankens, die Formel, der frappante Geſichtspunkt, was uns anzieht; ſelbſt das längſt Bekannte überraſcht uns durch das Gewand, durch die Stellung, und Verhältniſſe, in denen es uns entgegentrit. Es iſt uns als ob wir den Boden von Neuholland betreten, wo wir lauter wunderbare, barocke und monſtröſe Geſchöpfe erblicken, welche Naturprodukte zu ſeyn und doch den Naturgeſetzen zu ſpotten ſcheinen, oder als ob wir in das Schloß des Zauberers Atlas verſetzt würden, aus dem, wie Arioſto erzählt, niemand den Ausgang finden kann, und wo in der allgemeinen Verzauberung kein Freund den andern wiedererkennt. Wir dürfen aber nicht vergeſſen, daß wir nicht gekommen ſind, um die Blüthen der Poeſie zu pflücken, ſondern um der Wahrheit willen, die uns verheißen worden. Dies berechtiget uns, den ganzen Bau nach den Regeln der freien Kunſt zu unterſuchen, und den Meiſter

*) Die eingebildeten Schüler Hegel's deuten freilich das Schweigen in Anſehung ihres Meiſters anders. So bemerkt Roſenkranz (in der Anzeige der Hegel'ſchen Werke, Berliner Jahrb. 1832 Nro. 92), die kritiſchen Journale hätten durch ihr Ignoriren der Hegel'ſchen Logik und Encyclopädie ihre Ehrerbietung gegen ihn ausdrücken wollen. Ein ganz neues Motiv!

Digitized by Google

über ſeine Grundſätze zur Rechenſchaft zu ziehen, damit wir erkennen, ob das, was er aufgeführt, nur menſchliche Meinung, oder unvergängliche Wiſſenſchaft iſt. Dieſe höhere Rückſicht, das Ziel aller ſtrebenden Geiſter, abſorbirt auch in ſich jedes perſönliche Verhältniß, und muß die Accente der Freundſchaft dämpfen *). Dazu kommt, daß die Anſprüche dieſer Schule ſelbſt die möglichſt größten ſind, und die Schüler, wie immer, in der Verblendung und der Verkehrtheit einander den Rang abzulaufen ſuchen. Seit dem *αυτος εφα* der Pythagoräer iſt man es zwar gewohnt, von den Schulen und Secten die alte Litanei von der Unfehlbarkeit ihrer Dogmen abſingen zu hören; die Hegel'ſche Schule ſcheint aber doch hierin alle ihre Vorgängerinnen überbieten zu wollen **). Die Schüler ſcheinen gar

---

*) In dieſem Sinne hat ſchon Ariſtoteles Ethic. Nicom. I. 4. ſeine Polemik gegen Plato gerechtfertiget.

**) Hier nur einige Proben von vielen. An ſeinem Grabe hielten zwei ſeiner Schüler Reden, worin der eine, ein bekannter Theolog, ihn mit Jeſus Chriſtus verglich; wie dieſer, habe er es ſeinen Jüngern überlaſſen, das neue Evangelium allen Völkern zu predigen. Der andere Redner verglich ihn mit Alexander dem Großen, welcher ſeinen Schüler-Generalen ſein ungeheures Reich zur Vertheilung vermacht habe. (Wenn es nur dieſem Reiche nicht auch am Ende ſo geht, daß es in ſich zerfällt und die Beute eines fremden Eroberers wird). Beſonders aber ſind die Berliner Jahrbücher mit den kriechendſten Schmeicheleien überfüllt. Der eine findet in der Logik den göttlichen Logos, der ſeine ſchaffenden Begriffe der geſchaffenen Welt einprägt, welche wie die Cherubim um Gottes Macht und Herrlichkeit ſich ſtellen, und in dem Syſteme ſelbſt eine Schöpfung von unendlichem Gehalt und Werth; ein zweiter läßt mit Hegel die Philoſophie für alle Zeiten abgeſchloſſen ſeyn; ein dritter (Roſenkranz, loc. c.) behauptet ſogar, die Encyclopädie übe eine dictatoriſche Gewalt aus, (NB. aber nur über Herrn R. und einige ſeines Gleichen), man halte H. für einen Feind der Freiheit, weil man das politiſche Schickſal Deutſchlands von ihm abhängig glaube, die Bewundrung ſeiner Schöpfung werde die Menſchheit hinfort durch alle Jahrhunderte erfüllen, in der Phänomenologie des Geiſtes ſey eine ſanfte Pracht, in der Logik die Choralklänge zu vernehmen, und die kritiſchen Journale, welche von dieſen Werken ſchweigen, wollen damit ihre Ehrerbietung ausdrücken. Und nach Michelet (Einleit. in H's philoſ. Abhandlungen Berlin 1832 S. XLI)

Digitized by Google

kein Bewußtſeyn darüber zu haben, in welcher unmännlichen Geiſtesknechtſchaft ſie leben, und daß man einen großen Mann nicht durch grobe Schmeicheleien und erſtickende Wolken von Weihrauch, ſondern am ſchönſten dann ehrt, wenn man in ſeinem Geiſte fortwirkt, die ruhmwürdige Abſicht ſeiner Schriften fördert, und durch Vervollkommnung des von ihm Angefangenen ſeinen Einfluß ſichert. Es liegt darin eine Pretenſion, welche wir ſogleich an der Schwelle entſchieden und für immer zurückweiſen müſſen, als ob die Wiſſenſchaft, deren Ziel ſich ins Unendliche verliert, nicht einmal durch ein ganzes Zeitalter und das vereinte Streben Mehrerer, ſondern durch einen einzigen Mann für immer vollendet und abgeſchloſſen werden könne. Schon dieſe Engherzigkeit verräth, wie wenig ächter wiſſenſchaftlicher Geiſt in den Schülern lebt.

Leider ſcheint ſelbſt dem Meiſter, den wir **honoris causa** überall von ſeinen Schülern unterſcheiden müſſen, hierbei etwas Menſchliches begegnet zu ſeyn. Anſtatt ſeine Gegner durch humane Behandlung zu beſchämen, durch verſtändlichere Auseinanderſetzung der angefochtenen Stellen die Mißverſtändniſſe zu heben, und ſo eine friedliche Ausgleichung zu bewirken, ſehen wir ihn vielmehr die Haltung verlieren, in einem leidenſchaftlichen, unwürdigen Tone die Grenzen des Anſtandes überſchreiten, und ſo die andern erbittern, ohne ſie zu überzeugen *). Wie groß erſcheint dagegen Leibnitz in ſeiner Polemik!

---

war Alles, was H. einmal ordentlich dachte, ſogleich ein ewiger Gedanke! Wer denkt dabei nicht an Napoleons Ausſpruch nach dem großen Rückzuge von Moskau: Vom Erhabenen zum Lächerlichen iſt blos ein Schritt. Recht komiſch iſt auch die Art, wie die Schüler in den Berliner Jahrbüchern einander bekomplimentiren, und gleich den Männern in Gilead jeden, der nicht durch die richtige Ausſprache des Schiboleth ſich als einen von ihrer Secte zu erkennen giebt, mit papiernen Waffen todt zu ſchlagen ſuchen.

*) Vgl. die Recenſion der Schriften von Schubarth und Carcanigo in den Jahrb. für wiſſenſchaftl. Kritik 1829.

Digitized by Google

Noch eine Bemerkung iſt nöthig. Ich habe, in der obigen Darſtellung des Syſtems, immer Hegel's eigene Worte gebraucht, um dem Verdachte zu entgehen, als ob ich ihn etwas anderes ſagen laſſe, als er ausdrücklich geſagt hat. Dieſes Verfahren iſt hier um ſo zweckmäßiger, je lauter es die Schule wiederholt, wie, obgleich bisweilen hart, doch vollendet und bewundrungswürdig die Sprache des Meiſters ſey. An dieſen Buchſtaben werde ich mich auch bei der Beurtheilung halten, getreu dem Grundſatze, den er ſelbſt bei der Würdigung der Lehre Jacobi's hingeſtellt hat: in der Wiſſenſchaft iſt es nicht darum zu thun, was einer meint in ſeinem Kopfe, ſondern das Ausgeſprochene gilt *). Ich muß daher jede Berufung auf einen vorgeblichen Geiſt des Syſtems, der nicht in dem deutlichen Buchſtaben des Meiſters ſeine Gewähr findet, einmal für allemal zurückweiſen, und Fall's der eine oder andere Schüler das Syſtem gegen meinen Angriff vertheidigen wollte, muß ich bitten, darüber nicht ſo oft, wie bisher in den Berliner Jahrbüchern, ins Blaue hineinzureden, ſondern die Schrift Hegel's, und in ihr die ſchlagende Stelle genau zu bezeichnen, welche mich widerlegen ſoll. Endlich verlange ich, daß, wer gegen mich auftritt, das Viſir öffne, wie ich es thue, und ſich keiner unwürdigen Waffe bediene, da es nicht blos in den Turnieren der Ritter, ſondern auch in den Kriegen gebildeter und roher Völker gewiſſe Geſetze giebt, welche für heilig gelten, und ich meinerſeits mein Wort darauf geben kann, daß weder kitzelnder Uebermuth, noch Ruhmſucht, ſondern allein die Liebe zur Wahrheit und der Wiſſenſchaft, für die ich lebe und berufen bin, mich zu dieſem Schritte verleitet hat. Ich werde daher gern die Hand zum Frieden reichen, und dem neuen Propheten huldigen, ſobald als ich die Ueberzeugung gewinne, daß ſeine Lehre von Gott ſey.

---

*) Werke, vollſt. Ausgabe, 11ter Bd. S. 211.

Erſtes Capitel.
Von der Philoſophie im Allgemeinen.

Billig fangen wir mit dem Allgemeinen an, bevor wir den innern Zuſammenhang der einzelnen philoſophiſchen Disciplinen ins Auge faſſen.

Gewundert haben wir uns, Hegeln die Encyclopädie mit einer Definition der Philoſophie anfangen zu ſehen, da nach ſeiner eigenen Lehre die Definition überhaupt als aus dem unmittelbaren Daſeyn genommen, keine Rechtfertigung hat, und am Anfange nichts weiter als eine Verſicherung iſt, welche erſt in der Ausführung ihre Gewähr findet. Dies fällt um ſo mehr auf, da die Definition als logiſches Moment zunächſt aus dem analytiſchen und ſynthetiſchen Erkennen, und dann weiter zurück aus der Idee hervorgeht. Aber abgeſehen davon dürfte man doch die Erklärung der Philoſophie, ſie handle von der Wahrheit, aber in dem Sinne, daß Gott allein die Wahrheit ſey, und dann erſt von der Natur und dem menſchlichen Geiſte, in ihrer Beziehung auf einander und auf Gott, oder gar, wie es ſpäter heißt, ihr Gegenſtand ſey Gott, und nichts als Gott, und ſie falle als Gottesdienſt mit der Religion in Eins zuſammen *), nicht ohne weiteres annehmen. Nun wird zwar dabei bemerkt, Philoſophie und Religion ſeyen jede ein Gottesdienſt auf eigenthümliche Weiſe, aber eben dieſe Eigenthümlichkeit iſt gerade die Hauptſache und verhindert das Zuſammenfallen in Eins. Zwei Wiſſenſchaften, oder allgemeiner ausgedrückt, zwei Geiſtesthätigkeiten, welche ſich mit demſelben Objecte beſchäftigen, fallen dadurch noch keineswegs in Eins zuſammen. Die Thätigkeit des Naturhiſtorikers in der Beſchreibung einer Pflanze iſt eine ganz andere, als die des Chemikers, welcher ſie in ihre Grundſtoffe zerlegt; oder die Thätigkeit des Geometers in der Ausmeſſung eines Ackers fällt keineswegs zuſammen mit dem Geſchäft des Landwirths in der Bebauung des

*) Encyclopädie S. 1. Vorleſungen über Philoſophie der Religion S. 5. 15.

Digitized by Google

Feldes. So auch nicht die Thätigkeit des Philoſophen und des Religiöſen. Religion kann man haben ohne Philoſophie, und wie das Leben der Frauen beweiſt, religiös ſeyn aus tiefſtem Herzensgrunde, ohne von der Philoſophie etwas zu verſtehen, und Philoſophie dagegen ſteht, nach Hegel's ausdrücklichen Worten, als Moment in der Entwicklung des abſoluten Geiſtes höher als die Religion, und zwar haben wir dieſe höhere Stufe des Geiſtes ſo zu denken, daß in ihr das niedrigere concrete Daſeyn zu einem unſcheinbaren Momente herabgeſunken iſt, worin nur noch eine Spur der Sache iſt, in einfacher Schattirung, etwa wie jemand, der eine höhere Wiſſenſchaft vornimmt, die Vorbereitungskenntniſſe in Gedanken durchgeht, um ſich ihren Inhalt gegenwärtig zu machen, ohne darin ſein Intereſſe und Verweilen zu haben *). Schlimm wahrlich wäre es, und ſehr zu bedauern der Philoſoph, der die Religion hinter ſich hat, und ſie wie eine abgelebte Geſtalt und die Spiele ſeines Knabenalters nur noch in der Erinnerung feſthält.

Es wird aber auch durch jene Definition der Philoſophie der richtige Geſichtspunkt gleich von vorn herein verſchoben. Iſt nämlich Gott der einzige Gegenſtand der Philoſophie, ſo muß ſie auch mit Gott anfangen, d. h. zwar mit dem Erhabenſten und Würdigſten, aber auch mit dem Schwerſten, mit dem, was wir alle ſuchen, was die Geiſter wie geeiniget, ſo auch entzweit hat. Hegel bekämpft bei jeder Gelegenheit und angelegentlich alle diejenigen, welche ein Wiſſen von Gott läugnen, und denen Gott nur im Gefühl, in der Ahndung, der Vorſtellung und dem Glauben gegenwärtig iſt, weil das Gefühl den zufälligſten Inhalt habe, das Schlechteſte wie das Gute, das Wahre, Reale, neben dem Erdichteten und Erlogenen in ihm ſey, und auf demſelben Boden die königliche Blume und das wucherndſte Unkraut ſproſſe, die Vorſtellung hingegen ſich blos an Bilder halte; kurz in allen dieſen Formen Gott nur ein Jenſeits, ein Vacuum der Abſtraction bleibe, nicht aber ſo aufgefaßt werde, wie er iſt, als der Unendliche, Allgegenwärtige.

*) Phänomenologie d. G. S. 625, und 742, Vorr. XXXIII, Encyclopädie S. 512 bis zu Ende.

Digitized by Google

Wie ſich dieſes verhalte, bleibe vor der Hand dahingeſtellt. So viel iſt aber wohl gewiß: Es giebt kein angebornes Wiſſen von Gott, die Erkenntniß deſſelben iſt nicht eine unbeſtreitbare Thatſache, nicht ein Princip, worauf man den Gehalt und die Form der Wiſſenſchaft abzuleiten vermöchte. Wer mithin, wie Hegel, Gott für den einzigen Gegenſtand der Philoſophie hält, und die in Gedanken gefaßte Natur Gottes, das logiſche Wiſſen, an die Spitze des Syſtems ſtellt, der hat vorerſt nachzuweiſen, worauf ſich dieſes logiſche Wiſſen ſtützt, und wie die Erkenntniß Gottes in dem Bewußtſeyn ſich herausgebildet hat. Iſt das gebildete Bewußtſeyn auch entſchieden darüber, daß Gott ſey, ſo muß doch gezeigt werden, wie das Bewußtſeyn aus dem traumartigen Zuſtande der Kindheit durch eine Reihe von Metamorphoſen bis zu dieſer Stufe des Wiſſens gelange. Das Bewußtſeyn Gottes iſt ein Juwel von unſchätzbarem Werthe, der aber roh und umſchloſſen von einer Maſſe unedlen Geſteins tief in unſerm Gemüthe ruht. Die Wiſſenſchaft muß ihn kunſtgerecht zu Tage fördern, von den gemeinen Anhängſeln befreien, reinigen und ſchleifen, damit ſein göttlicher Glanz die Welt durchdringe und unſer Leben erleuchte. Die kunſtgemäße Bearbeitung dieſes Kleinods beſteht nicht blos in der Methode, ſondern auch in der Bekanntſchaft mit den Bedingungen der Wiſſenſchaft, und in der Erkenntniß der Geſetzmäßigkeit unſeres Geiſtes. Das Gebot des Delphiſchen Gottes: Erkenne dich ſelbſt, enthält, richtig verſtanden, den Satz: Erkenne in Dir das Göttliche, und damit den Schlüſſel zum Myſterium der ganzen Welt. Dies führt auf die Nothwendigkeit der ſubjectiven, idealen Richtung, wie ſie durch Socrates der Philoſophie ertheilt worden, in den Socratiſchen Schulen mannichfaltige Formen erhalten, dann lange verloren oder aufgegeben, in neueren Zeiten durch Descartes wieder aufgenommen, und durch Locke, Leibnitz und Kant weiter verfolgt worden iſt. Kant's Kritik der reinen Vernunft, als metaphyſiſches Syſtem gedacht, iſt unhaltbar, ſie hat ſich überlebt und die Schwächen derſelben ſind von ſo vielen Seiten, und mit von unſern erſten Denkern, ſo einleuchtend enthüllt worden, daß darüber nicht mehr geſtritten werden darf, es würde auch

unſerm Zeitalter keine Ehre bringen, wenn es nicht weiter gekommen wäre; aber der der Kritik zum Grunde liegende Gedanke, welcher kein anderer iſt als dieſer: in unſerm Bewußtſeyn und in der ganzen Organiſation unſeres Geiſtes die Bedingungen zur Wiſſenſchaft, und folglich auch des Gelingens der Metaphyſik aufzuſuchen, um ſo vorerſt einen feſten Stützpunkt gegen die Zweifel des ſophiſtiſirenden Verſtandes zu gewinnen, dann aber auch den Schwärmereien und Träumen einer in der Irre umherſchweifenden, ſich ſelbſt betrügenden Speculation zu entgehen, und ſo unſere wahre Stelle als Menſchen zu behaupten in beſcheidener Würde; dieſer Gedanke iſt ewig wahr, er iſt der Geiſt, an dem wir halten müſſen, und der unter uns, ich hoffe es zu Gott, noch dann fortleben ſoll, wenn die ſchon morſche Hülle längſt verwittert ſeyn, und nur noch als ehrwürdige Ruine daſtehen wird *).

Hegel ſelbſt, wie ſtark er ſich auch bei jeder Gelegenheit gegen Kant erklärt, ſcheint doch wenigſtens früherhin in dieſem Punkte mit uns einverſtanden. Die Phänomenologie des Geiſtes ſollte der erſte Theil des Syſtems ſeyn und das Werden der Wiſſenſchaft darſtellen, indem ſie das Individuum von ſeinem ungebildeten Standpunkte, dem ſinnlichen Bewußtſeyn aus, bis zum Wiſſen führt. Die Wiſſenſchaft dieſes Wegs iſt Wiſſenſchaft der Erfahrung, die das Bewußtſeyn macht. Sie ſchließt mit dem Begriffe, inſofern dieſer das Wiſſen, und das Wiſſen mit dem Seyn identiſch iſt; und

*) Der Titel: Kritik der reinen Vernunft, war unglücklich gewählt, und unterliegt folgendem Dilemma: Das Kritiſirende iſt entweder die Vernunft oder nicht. Iſt es die Vernunft, ſo wird ſie, da ſie nach Kant ſelbſt, eine eingebildete Thörin und übermüthige Sophiſtin iſt, ſich ſelbſt für weiſe halten, und ſo würde ſie den Mephiſtopheles nachahmen, welcher der Welt weis macht, es giebt keinen Teufel. Iſt der Kritiker aber nicht die Vernunft, ſondern ein anderes Vermögen, und zwar, da Vernunft nach Kant das Höchſte iſt, ein ihr untergeordnetes, ſo entſteht dann entweder Verwirrung, oder die Vernunft, als die höhere Inſtanz, kann der Dialectik des Verſtandes Schweigen gebieten. Deshalb hätte Fries ſein neues Unternehmen dieſer Art nicht neue Kritik der Vernunft nennen ſollen.

Digitized by Google

iſt ſo die ſich ſelbſt conſtruirende Wiſſenſchaft. Die **Logik** iſt dann der **zweite** Theil des Syſtems; endlich die beiden realen Wiſſenſchaften der Philoſophie, die **Philoſophie der Natur und des Geiſtes** der **dritte** und **vierte** Theil, welche das Syſtem beſchließen *).

Wollten wir es auch ignoriren, daß der **erſte** Theil der Phänomenologie des Geiſtes überſchrieben iſt: Wiſſenſchaft der Erfahrung des Bewußtſeyns, aber kein zweiter darauf gefolgt iſt, (denn vielleicht iſt dieſer bei dem Kanonendonner in der Schlacht von Jena, während welcher Hegel die Phänomenologie ſchrieb, überſehen worden), ſo können wir doch die Inconſequenz nicht ungerügt laſſen, welche durch die **Encyclopädie** zum Vorſchein gekommen iſt. In dieſer iſt nämlich die Phänomenologie des Geiſtes nicht blos nicht mehr als erſter Theil, ſondern gar nicht als Haupttheil der Philoſophie aufgeführt, ſondern die Philoſophie zerfällt blos in drei Theile, in **Logik**, in **Naturphiloſophie** und in **Philoſophie des Geiſtes**. Die Phänomenologie d. G. iſt wie in einen Winkel verſteckt worden; ſie iſt zu einem einzelnen Abſchnitte in der Philoſophie des Geiſtes herabgeſunken, und zwar zwiſchen die Anthropologie und Pſychologie in die wenigen Paragraphen, 413 bis 440 eingeklemmt worden. Indem nun ſo die Encyclopädie, d. i. das Syſtem in ſeiner immanenten Dialectik des Stützpunctes der Phänomenologie des Geiſtes beraubt worden, ſchwebt die Logik, das Syſtem der reinen Vernunft, das logiſche Wiſſen Gottes, in der Luft, und da die Philoſophie ihren Gegenſtand das Abſolute nennt **), ſo fällt der Vorwurf, den Hegel Schellingen wegen der intellectuellen Anſchauung macht, auf ihn ſelbſt zurück. Das Syſtem hat ſo in der Encyclopädie, verglichen mit der Phänomenologie d. G., einen Rückſchritt gemacht.

Dieſe Inconſequenz würde ſich aber wenigſtens einigermaßen vertheidigen laſſen, wenn die in der Encyclopädie ſo ſehr

---

*) Phänomenol. Vorr. S. XXXII, XLII—XLVII, Logik Vorr. S. VIII—X. Encyclopädie S. 34.

**) Vorleſ. über die Philoſ. der Religion S. 16.

eingeſchrumpfte Phänomenologie in dem Gange und den Reſultaten nach nur dieſelbe geblieben wäre, wie in dem größeren Werke. So aber iſt ſie eine ganz andere geworden. Die Phänomenologie d. G. als Wiſſenſchaft der Erfahrung des Bewußtſeyns, fängt mit der ſinnlichen Gewißheit an, und zeigt den langen Weg auf, welchen das Bewußtſeyn zu durchlaufen hat, um zu dem abſoluten Wiſſen zu gelangen. Die einzelnen Stadien, auf denen es einige Zeit verweilt, ſind: A) das Bewußtſeyn, als 1) ſinnliche Gewißheit, 2) Wahrnehmung, 3) Kraft und Verſtand. B) Das Selbſtbewußtſeyn. Dieſes iſt die Wahrheit der Gewißheit ſeiner Selbſt, Herrſchaft und Knechtſchaft, Freiheit, Stoicismus, Scepticismus, und AA) Vernunft, und zwar 1) beobachtende, wie ſie ſich in der Naturbetrachtung, in der Teleologie, in den logiſchen, den pſychologiſchen Geſetzen, in der Phyſiognomik und Schädellehre manifeſtirt, ſodann die Luſt, das Geſetz des Herzens, die Tugend und den Weltlauf in ſich aufnimmt, und in die geſetzgebende und geſetzprüfende Vernunft übergeht. BB) der Geiſt. Als ſolcher iſt das Selbſtbewußtſeyn die ſittliche Welt, der Rechtszuſtand, er wird ſich entfremdet in der Bildung und Aufklärung, aber dann wieder ſeiner ſelbſt gewiß in der Moralität, und erhebt ſich durch ſie CC) zur Religion, und hier durch die natürliche Religion, in die Kunſtreligion, von da zur offenbaren Religion, durch welche er zur höchſten Stufe DD) dem abſoluten Wiſſen gelangt, wo er ſich ſelbſt in Geiſtesgeſtalt weiß, ſein eigenes Wiſſen in der Form des Begriffs erfaßt. Hier entläßt ſie nun ihren mündig gewordenen Zögling, der die Thätigkeit der Geiſter in der Organiſation ihres Reichs als Erinnerung bewahrt, in der begriffenen Geſchichte, und in dieſer die Schädelſtätte des abſoluten Geiſtes, die Wirklichkeit, Wahrheit und Gewißheit ſeines Throns, ohne den er das lebloſe Einſame wäre, erkennend, es weiß, daß nur aus dem Kelche dieſes Geiſterreichs ihm ſeine Unendlichkeit ſchäumt *).

In der Encyclopädie dagegen reicht die Phänomenologie des Geiſtes nur bis zum Geiſte, und ihre nächſte höhere Stufe

*) Phänomenol. d. G. S. 765.

iſt die Pſychologie, deren Gegenſtand der Geiſt iſt, und zwar, wie ſich im Verfolg ergiebt, der ſubjective Geiſt, wie er ſich ſowohl theoretiſch in der Anſchauung, der Vorſtellung und dem Denken, als praktiſch im Gefühl, in den Trieben und in der Willkühr erweiſt. Die Pſychologie geht dann in den objectiven Geiſt über, deſſen Momente das Recht, die Moralität, und die Sittlichkeit ſind; die Sittlichkeit als Subſtanz, entwickelt ſich in der Familie, der bürgerlichen Geſellſchaft und der Staatsverfaſſung, und erreicht ihren Gipfel in der Weltgeſchichte, durch welche ſie ſich in den abſoluten Geiſt verſenkt, um hier, ſich wieder in Kunſt und geoffenbarte Religion verwandelnd, endlich in der Philoſophie ihr Ziel zu erreichen, und damit in ihrer Kreisbewegung in den Anfang, das Logiſche zurückzukehren, inſofern dieſes das im concreten Inhalte, als in ſeiner Wirklichkeit bewährte Allgemeine iſt *).

Beide Darſtellungen widerſprechen einander. Der Billigkeit gemäß iſt es, der Encyclopädie, als dem ſpäteren und reiferen Werke den Vorzug zu geben, und die Phänomenologie d. G. fallen zu laſſen. Freilich fällt damit noch mehreres zuſammen. Mußte nämlich die Phänomenologie d. G. als ein unhaltbares Werk in der Encyclopädie aufgegeben werden, ſo iſt ſie auch gar nicht das bedeutende, epochemachende Werk, als welches es dem Schüler erſcheint, und auch mir ſo lange erſchien, als die übrigen Theile des Syſtems dem Publicum noch nicht bekannt waren. Der Grund zu ihrer Zurücknahme konnte aber doch nur darin liegen, daß entweder die als einzig wahr gerühmte abſolute Methode, welche als die ſich ſelbſt bewegende Dialectik mit dem Inhalte identiſch ſeyn ſoll, falſch iſt, oder daß, wenn ſie die wahre iſt, von Hegel nicht auf die rechte Weiſe gebraucht worden iſt. Iſt die Methode nicht die wahre, ſo iſt auch das ganze nach ihr conſtruirte Syſtem, als Syſtem, unhaltbar, iſt ſie aber von Hegel nicht richtig gebraucht worden, ſo beweiſt dies, daß ſelbſt der Meiſter in der Anwendung ſich geirrt hat; und geſchahe dieſes in der Phänomenologie d.

*) Encyclop. S. 398 bis zu Ende.

Digitized by Google

G., ſo ſehe ich nicht ein, warum es nicht auch in der Logik und in der Encyclopädie geſchehen konnte.

Damit wollen wir aber nicht der Encyclopädie, inſofern ſie den Inhalt der Phänomenologie d. G. großentheils unter andern Titeln aufgenommen hat, das Wort reden: vielmehr hat ſich damit wieder neues Ungehöriges und Unbegründetes ergeben. Zuerſt hätte man wohl fordern können, es wäre der in dieſer Beziehung neue Ausdruck: Phänomenologie d. G. von Hegel genauer erklärt worden. Soll derſelbe bedeuten: Lehre von dem erſcheinenden Geiſte, ſo ſehe ich gar keinen Grund, warum dieſe Erſcheinung auf's Bewußtſeyn beſchränkt, dagegen die Anſchauung, die Vorſtellung, ſammt der Einbildungskraft und dem Gedächtniſſe, imgleichen das Denken, ſo wie das Gefühl und die Triebe zur Pſychologie gezogen werden; denn fallen dieſe Momente nicht in das Leben des erſcheinenden Geiſtes, als menſchlichen Geiſtes, ſo möchte ich wiſſen, was dieſen Namen noch verdienen könnte? Und umgekehrt: Sind dieſe Momente Gegenſtände der Pſychologie, ſo iſt es doch gewiß unter keiner Bedingung zu rechtfertigen, daß das Bewußtſeyn, mit dem Selbſtbewußtſeyn und der Vernunft aus der Pſychologie ausgeſchloſſen worden. Was berechtiget Hegeln, die Pſychologie und Anthropologie ſo ganz willkührlich zu begrenzen, als von ihm geſchehen iſt? Wer hat ihm die Macht gegeben, über Sprache und Begriffe nach Laune zu ſchalten? Noch mehr. Nach der Dialectik des Syſtems iſt die ſpätere Stufe, zu welcher das Bewußtſeyn ſich fortbewegt, die höhere im Vergleich mit der vorhergehenden. Es müßten alſo auch Anſchauung, Vorſtellung, Einbildungskraft, Gedächtniß und Gefühl höher ſtehen als das Selbſtbewußtſeyn und die Vernunft, was gar nicht denkbar iſt, und welcher Gedanke am allerwenigſten Demjenigen hätte entſchlüpfen ſollen, welcher nicht müde wird, die Anſchauung, die Vorſtellung und das Gefühl gegen den Begriff und die Vernunft herabzuſetzen. Die werdende Wiſſenſchaft, wie ſie die Phänomenologie d. G. ſchildert, iſt doch offenbar ohne das Ineinandergreifen und die Zuſammenſtimmung der verſchiedenen Seelenthätigkeiten, welche wir mit dem Namen der Anſchauung, Vorſtellung u. ſ. w. be-

Digitized by Google

zeichnen, gar nicht möglich; wie kann alſo von ihnen in einer wahren Dialectik nach der Phänomenologie d. G. die Rede ſeyn? Ueberhaupt herrſcht in dem ganzen Abſchnitte der Encyclopädie von der Anthropologie an bis zum Ende der Pſychologie eine eigene merkwürdige Verwirrung der Begriffe, deren detaillirte Darlegung wir uns noch vorbehalten.

Endlich muß an dieſer Stelle über die Phänomenologie d. G. noch Eins zur Sprache kommen, weil es in uns gegründeten Zweifel erregt hat; nämlich dies: wie es eigentlich gemeint ſey mit den verſchiedenen Bildungsſtufen, welche das Bewußtſeyn von der ſinnlichen Gewißheit an bis zum abſoluten Wiſſen zu durchlaufen hat. Wir denken uns die Sache ſo: Die Phänomenologie d. G. iſt gleichſam die Erziehung des Individuums zur Philoſophie. Wer Philoſophie, als Wiſſenſchaft, ſucht, muß dieſe einzelnen Stufen alle durchlaufen, und erſt dann iſt ſein Wiſſen ein wahres Wiſſen, welches durch ſeine eigene Dialectik auf dieſen höchſten Standpunkt ſich erhoben hat. Hegel aber ſcheint dies nicht ſo zu nehmen. „Das Werden der Wiſſenſchaft," ſagt er, „erſcheint als etwas anderes denn als die Anleitung des unwiſſenſchaftlichen Bewußtſeyns zur Wiſſenſchaft, auch etwas anderes als die Begründung der Wiſſenſchaft. Die Aufgabe, das Individuum von ſeinem ungebildeten Standpunkte aus zum Wiſſen zu führen, iſt in ihrem allgemeinen Sinne zu faſſen, und das allgemeine Individuum, der Weltgeiſt, in ſeiner Bildung zu betrachten. Das beſondere Individuum aber iſt der unvollſtändige Geiſt, eine concrete Geſtalt, deren ganzes Daſeyn Einer Beſtimmtheit zufällt, und worin die andern nur in verwiſchten Zügen vorhanden ſind *)." Wer iſt denn nun der Weltgeiſt, deſſen Bildung zu betrachten iſt? Dieſer Weltgeiſt könnte nun ſeyn: Erſtens der Geiſt der ganzen Welt in ſeiner Einheit, d. i. nach der pantheiſtiſchen Dialectik des Syſtems, Gott ſelbſt. Dann würde alſo die Phänomenologie d. G. berichten, wie Gott von der ſinnlichen Gewißheit anfangend durch dieſe verſchiedenen Metamorphoſen hindurch ſich zuletzt in einen Philoſo-

*) Phänomenologie d. G. Vorr. S. XXXII ꝛc. und S. 765.

Digitized by Google

phen verwandelt, und Hegel würde, wo nicht mehr als Gott, doch wenigſtens Gott gleich ſeyn, weil er erkennt a) wie Gott, als der wahre Proteus, alle dieſe Verwandlungen durch die Nothwendigkeit ſeiner eigenen Dialectik getrieben, durchmachen muß; b) wie er zur Philoſophie gelangt, Logiker wird, und gedacht an ſich vor der Schöpfung der Natur und des endlichen Geiſtes, vom reinen Seyn, oder dem Nichts durch alle Kategorieen ſich hindurchbewegt bis zur Kategorie der abſoluten Idee, oder der Alles in ſich faſſenden reinen Perſönlichkeit, um ſodann c) zur Natur und zum endlichen Geiſte zu werden, und zuletzt durch Herrn Hegel ſich ſelbſt zu erkennen und in deſſen Philoſophie ſich abzuſchließen. Ein ſolches Ungeheuer des Gedankens kann doch nicht gemeint ſeyn. Dies würde ja Alles übertreffen, was die ausſchweifendſte Phantaſie eines Dichters je an widrigen und fratzenhaften Gebilden hervorgezaubert hat. Es kann mithin der Weltgeiſt nur bedeuten Zweitens den Menſchengeiſt. Aber auch ſo iſt doch dieſer nicht ohne Weiteres als mit dem Weltgeiſte identiſch zu nehmen, weil er nur eine beſondere Form deſſelben iſt, und deren noch andere denkbar ſind mit andern Entwicklungsgeſetzen, obgleich wir davon natürlich keine poſitive Einſicht beſitzen. Dieſer Menſchengeiſt exiſtirt aber nicht als allgemeines Individuum, ſondern in einzelnen concreten Individuen, ſey es nun für ſich, oder in denjenigen Verbindungen und größeren Ganzen, welche wir Familien, Geſellſchaften, Korporationen, Völker und Staaten nennen. Das Allgemeine könnte nur die Gattung ſeyn. Dieſe kann jedoch Hegel wieder nicht meinen. Nicht die Gattung wird vom ungebildeten Standpunkte aus zum Wiſſen geführt, ſondern diejenigen Individuen, welche ſich der Wiſſenſchaft widmen, die Philoſophirenden, damit ſie zum abſoluten Wiſſen gelangen. Dann aber dürfte man doch nicht von ihnen ſagen, ſie ſeyen concrete Geſtalten, deren ganzes Daſeyn Einer Beſtimmtheit zufällt, und worin die andern nur in verwiſchten Zügen vorhanden ſind *). Wer ſich zum Standpunkte der Philoſophie erhoben hat, in deſſen Bewußtſeyn ſind die ſinnliche Gewißheit,

*) Vorr. S. XXXIII.

die Thätigkeit des Verſtandes, die beobachtende Vernunft, die Sittlichkeit, die Moralität, das Gewiſſen und die Religion nicht in dunkeln, verwiſchten Zügen, als Erinnerung eines früheren unvollkommneren Seyns, wie aus den Jahren der Kindheit vorhanden, und es wäre ein Unglück für die Philoſophen und für die Menſchheit, wären ſie es nur ſo; ſondern ſie ſind in ihm gegenwärtig in der Fülle des Seyns, und ſie können es ſeyn, da ja der Philoſoph nicht aufhört, Menſch zu ſeyn, menſchlich zu fühlen und zu wollen, und die Stimme des Gewiſſens zu vernehmen. Was mag alſo wohl der große Denker mit dem Weltgeiſte eigentlich gemeint haben?

Nur noch ein einziges Wort ſey uns an dieſer Stelle, um das Zuſammengehörige nicht zu trennen, über Hegel's Erklärung der Philoſophie zu ſagen vergönnt. Philoſophie ſoll zwar eigentlich nur Gott zum Inhalte haben, aber dann auch von dem Gebiete des Endlichen, von der Natur und dem menſchlichen Geiſte, deren Beziehung auf einander und auf Gott, als ihre Wahrheit, handeln *). Nach dieſer Erklärung iſt man von der Naturphiloſophie zu fordern berechtiget, daß ſie die Natur betrachte in ihrer Beziehung auf den menſchlichen Geiſt und auf Gott, und eben ſo von der Philoſophie des Geiſtes, daß ſie den Geiſt in Beziehung auf die Natur und auf Gott erfaſſe. Dieſer Aufgabe entſprechen aber dieſe beiden Disciplinen gar nicht. In der Naturphiloſophie wird in der Einleitung die Natur gegen die Idee vielmehr herabgeſetzt, und dann iſt wohl von Raum und Zeit, von der Materie und der Bewegung, von phyſiſchen, chemiſchen Prozeſſen, u. ſ. w. die Rede, aber gar nicht in Beziehung auf den menſchlichen Geiſt und Gott, und eben ſo wenig werden in der Philoſophie des Geiſtes die einzelnen Momente in ihrem Verhältniß zu der Natur und Gott erwogen: erſt am Ende bei der Religion und Philoſophie iſt von Gott die Rede, ſo daß Hegeln der Vorwurf trifft, welchen Plato und Ariſtoteles dem Anaxagoras machen: er ſpreche zwar von dem *νους* als dem Urheber der Ordnung und Regelmäßigkeit in der Natur, aber er ſetze ihn nicht als die wahre

*) Encyclop. S. 1.

Urſache der Erſcheinungen, ſondern Luft, Aether, Waſſer und vieles andere Unſchickliche, und er ziehe den *νους* nur dann herbei, wenn er in Verlegenheit ſey, um wie ein deus ex machina den unauflöߧlichen Knoten zu zerhauen; nicht zu gedenken der noch härteren Anklage des Clemens von Alexandrien, als ſey der *νους* nicht blos unthätig, ſondern ſelbſt unverſtändig *). So auch bei Hegel in den beiden Wiſſenſchaften ſcheint die Gottheit mehr zum Schmuck an den Eingang hingeſtellt zu ſeyn, als daß ſie etwas mit Bewußtſeyn ſchaffe, erhalte und zu einem höheren Ziele hinlenke.

Der Inhalt der Philoſophie wird dann weiter ſo beſtimmt: ſie ſetze Gedanken, Kategorieen und näher Begriffe an die Stelle der Vorſtellungen, welche letztere blos als Metaphern der Gedanken und Begriffe anzuſehen ſeyen **). Im Ganzen ſind wir damit einverſtanden: nur die Trennung der Vorſtellungen von den Begriffen will uns nicht einleuchten. In welchem Sinne man auch das Wort Vorſtellung nehme, entweder a) mit Kant als eine innere Beſtimmung des Gemüths in dieſem oder jenem Zeitverhältniſſe, oder b) als die Vergegenwärtigung eines Objects im Bewußtſeyn durch ein Bild oder Zeichen, oder c) für jeden Gegenſtand, der dem Bewußtſeyn gegenwärtig iſt: immer gehören die Begriffe auch zu den Vorſtellungen, und dürfen nur als eine beſondere Art von dieſen unterſchieden werden. Wir können keinen Begriff im Bewußtſeyn feſthalten ohne Zeichen, unſere ganze Sprache iſt metaphoriſch, und muß es ihrer Natur nach ſeyn, da ſie ja etwas von den Dingen verſchiedenes iſt. Hat auch der Begriff ein objectives Seyn, ſo wird er doch, inſofern wir ihn denken, zu einem ſubjectiven, von dem objectiven trennbaren, welches wir nur durch repräſentative Zeichen im Bewußtſeyn feſtzuhalten vermögen.

In die darauf folgende Erklärung der Philoſophie: „ihr Inhalt ſey kein anderer, als der im Gebiete des lebendigen Geiſtes urſprünglich hervorgebrachte und ſich hervorbringende,

*) Plato, Phaedon ed. Ast. 570. 572. Aristot. Metaph. I. 4. Clemens Al. Strom. II. 4. 435.

**) Encyclop. S. 4.

Digitized by Google

zur Welt, äußern und innern Welt des Bewußtſeyns gemachte Gehalt, — die Wirklichkeit*)," würde man ganz einſtimmen können, inſofern unter der Welt das Univerſum verſtanden würde. Dem widerſpricht jedoch die ſpätere Erklärung: „Philoſophie ſey nicht Weisheit der Welt, ſondern eine Erkenntniß des Nicht-Weltlichen, keine Erkenntniß der äußerlichen Maſſe, des empiriſchen Daſeyns und Lebens, ſondern ſie iſt Erkenntniß deſſen, was ewig iſt, was Gott iſt, und aus ſeiner Natur fließt und fließen muß **). Hegel ſcheint alſo unter Welt blos das empiriſche Daſeyn und Leben zu verſtehen; was unrichtig iſt, weil ja zur Welt auch dasjenige gehört, was in ihr wirkt ohne zu erſcheinen, was zwar ſelbſt kein Gegenſtand der Erfahrung iſt, auf deſſen Seyn und Wirken aber aus Thatſachen geſchloſſen werden kann. Selbſt unſer Geiſt mit allem, was er zu wirken, zu denken vermag, gehört zur Welt. Unſere Philoſophie wird in ihr geboren, wächſt in ihr, und erhebt ſich erſt durch ſie und an ihr zu dem, was nicht die Welt, was höher als die Welt iſt. Ferner iſt ungenau und ſchielend die Formel: „der im Gebiete des lebendigen Geiſtes urſprünglich hervorgebrachte und ſich hervorbringende Gehalt," weil damit verſchiedenes und disputabeles gemeint ſeyn kann. Das berüchtigt gewordene Paradoxon, worüber viel geſpöttelt worden iſt:

Was vernünftig iſt, das iſt wirklich;
Und was wirklich iſt, das iſt vernünftig;

wäre, wie es hier interpretirt wird ***), gar wohl zu vertheidigen, daß nämlich das Daſeyn zum Theil Erſcheinung und nur zum Theil Wirklichkeit ſey: die Erſcheinung ſey vorübergehend bedeutungslos, und ſubjectiv, und eine blos zufällige Exiſtenz verdiene nicht den emphatiſchen Namen des

*) Encyclop. S. 7.

**) Vorleſ. über Philoſ. der Relig. S. 15.

***) Encyclop. S. 7. 8. und Grundlinien der Philoſ. des Rechts Vorr. S. XIX, wo das Wirkliche verbunden mit dem Gegenwärtigen geltend gemacht wird gegen das Jenſeits, in Beziehung auf Fries's Philoſopheme.

Digitized by Google

Wirklichen *). Nur ſteht dieſem entgegen, daß die Erſcheinung ſelbſt eine Kategorie, ein logiſches Moment iſt, d. i. ein nothwendiges Glied in dem göttlichen Geiſte gedacht vor der Schöpfung, und in ſeiner nothwendigen Offenbarung in der Welt, wornach Gott eben ſo zur Erſcheinung werden muß, wie er Weſen, Wirklichkeit, Begriff u. ſ. w. wird. Und zum Ueberfluß wird noch verſichert, die Erſcheinung ſey das Weſen ſelbſt in ſeiner Exiſtenz, es determinirt ſich dialectiſch zur Erſcheinung; was innerlich iſt, das iſt auch äußerlich, und die Erſcheinung zeige nichts, was nicht im Weſen iſt, und im Weſen ſey nichts, was nicht manifeſtirt ſey **). Wozu alſo die Polemik gegen die Erſcheinung? Vorübergehend ſind wohl die Erſcheinungen in den einzelnen atomen Momenten, aber dennoch wie dauernd, wie z. B. die Erde als Ganzes, das Meer, die Berge, und noch mehr der geſtirnte Himmel! Und ſind ſie auch vorübergehend, doch nichts weniger als bedeutungslos. Den erhabenen ſtillen Glanz der Welten über uns, den belebenden Anblick der Sonne, die erſchütternde Kraft des Meeres, die fürchterlichen, verderblichen Wirkungen der Erdbeben und Vulkane, und ſo viele andere Erſcheinungen, wer wagt es, ſie für bedeutungslos, für zufällig zu erklären? Wer hat nicht oft zu ſehr und ſchmerzlich das Wirkliche, das Wirkende in ihnen erkannt? Am allerwenigſten ſollte der Philoſoph ſo verächtlich davon ſprechen, Er, welchem, den höchſten Standpunkt einnehmend, nichts zufällig und bedeutungslos erſcheinen ſollte. Hegel's ganze Perſönlichkeit, das Wort, das er geſprochen, ſeine Schriften gehören zugleich der Erſcheinungswelt an; vielmehr ohne dieſes vermittelnde Erſcheinende, ohne ſeine Leiblichkeit, ohne den hörbaren Laut, und den lesbaren Buchſtaben würden ſie bedeutungslos ſeyn. Wir treffen hier alſo das Syſtem abermals theils im Irrthume, theils im Widerſpruche befangen.

Sehr wahr wird im Folgenden die höhere Würde der Philoſophie gegen die Anſprüche der Empiriker vertheidiget, wie

---

*) Logik 2ter Bd. S. 269. 13.

**) Logik 1ſter Bd. 2tes Buch S. 166 ꝛc. Encyclop. S. 139.

Digitized by Google

ſie nicht blos in England und Frankreich, ſondern auch in Deutſchland laut geworden ſind *). Die empiriſche Betrachtungsweiſe nimmt die niedrigſte Stufe ein; dann kommt die mathematiſche, und auf der höchſten ſteht die Philoſophie, welche die beiden andern in ſich aufnehmend und zu ihren Zwecken verwendend, den Geiſt zur Anſchauung des Ewigen leitet. Mit Recht wird dann bemerkt **), die Philoſophie habe, inſofern ſie aus einem Bedürfniſſe des Geiſtes entſtehe, die Erfahrung zu ihrem Ausgangspunkte. Hegel durfte nur dieſen fruchtbaren Gedanken feſthalten und darthun, wie aus den Gefühlen, Ahndungen, Anſchauungen und Vorſtellungen mit der Entwicklung des Bewußtſeyns allmälig die höheren Bedürfniſſe unſeres beſſeren Selbſt, des Göttlichen in uns, erwachen, deren dauernde Befriedigung wir in der Philoſophie ſuchen, um zu einer genetiſchen Conſtruction der Philoſophie zu gelangen, wodurch vielleicht unſere obige Einrede entbehrlich geworden wäre. So aber fängt das Syſtem mit der Logik an, und dieſe mit der abſoluten Idee an und für ſich, dem göttlichen Seyn vor der Erſchaffung der Natur und des endlichen Geiſtes, ohne vorher nachgewieſen zu haben, wie es zu dieſem Bewußtſeyn gekommen iſt.

Und an dieſer Stelle wird wohl am ſchicklichſten noch Eins ins Auge zu faſſen ſeyn, weil es, ſo wie es geſagt worden, einen dichten Schatten wirft über das Verhältniß der Philoſophie zur Wirklichkeit. Es heißt nämlich: „das was iſt, zu begreifen, iſt die Aufgabe der Philoſophie, denn das was iſt, iſt die Vernunft. Was das Individuum betrifft, ſo iſt ohnehin jedes ein Sohn ſeiner Zeit; ſo iſt auch die Philoſophie ihre Zeit in Gedanken gefaßt ***).“ In Beziehung auf den Staat wird dies ſo ausgedrückt: „Die Philoſophie des Rechts, als Staatswiſſenſchaft, ſolle nichts anders ſeyn, als der Verſuch, den Staat als ein in ſich Vernünftiges zu begreifen, und darzuſtellen; am entfernteſten müſſe ſie davon ſeyn, einen Staat, wie er ſeyn ſoll, conſtruiren zu wollen.

*) Encyclop. S. 10 ꝛc. **) S. 16.
***) Philoſ. des Rechts. Vorr. S. XXI.

Das: hic Rhodus, hic salta, welches auf originelle Weiſe ſo überſetzt wird: Hier iſt die Roſe (im Kreutze der Gegenwart), hier tanze*), gelte ganz von der Philoſophie. Nach dem über die Wirklichkeit, als Gegenſtand der Philoſophie Geſagtem, in Verbindung mit einer der eben angezogenen vorangehenden Stelle (S. XX) leidet es zwar keinen Zweifel, daß unter dem Seyenden, dem wirklich Gegenwärtigen, die Vernunft, die Idee verſtanden wird, deren Formen und Erſcheinungen, wodurch ſie in die äußere Exiſtenz tritt, nur die den Kern einſchließende Rinde ausmachen, und als ſolche die Philoſophie nichts angehen; aber auch ſo dürfte man doch nicht ſagen: Philoſophie ſey ihre Zeit in Gedanken gefaßt, als ob ſie nicht auch eben ſo ſehr die Vergangenheit, und zum Theil auch die Zukunft erfaſſe. Was ſie von ihrer Zeit erfaßt und begreift, ſind nicht die einzelnen Erſcheinungen als ſolche, welche Gegenſtand der Erfahrung ſind, ſondern die unveränderlichen Geſetze, die Idee, das Ewige, oder wie man es nennen will, in ihnen, aber nicht ſo, wie dieſes in unſerer Zeit ausſchließlich iſt, ſondern wie es in aller Zeit in der ganzen Geſchichte ſich offenbart. Ohne dieſe Annahme hat die ganze Hegel'ſche Logik, ſo wie die Naturphiloſophie und Philoſophie des Geiſtes gar keinen Sinn und Bedeutung. Unendlich abentheuerlich, und eines Don Quixote würdig wäre ja der Gedanke, Fall's Philoſophie nur ihre Zeit in Gedanken gefaßt wäre, eine Wiſſenſchaft der Idee an und für ſich, des ewigen Weſens Gottes vor der Schöpfung, und in der Natur und dem endlichen Geiſte zu behaupten. Selbſt die Geſchichte der Philoſophie und die Conſtruction der einzelnen Formen der Religion, wie ſie Hegel in den Vorleſungen über Philoſophie der Religion verſucht, wären ohne dieſe Vorausſetzung nicht möglich, und würden ſich ſelbſt aufheben. Von dem Staate aber kann es doch auch unmöglich ſo gemeint ſeyn, wie es geſagt worden: der Staat, nicht wie er ſeyn ſoll, ſondern wie er iſt, ſolle als ein in ſich

---

*) Man könnte es auch wegen der andern Bedeutung, welche ῥόδον, (ſtatt Ῥόδος) außerdem hat, noch materieller nehmen, was vielleicht manchen Anhänger Hegel's noch mehr anſprechen würde.

Vernünftiges begriffen und dargeſtellt werden. Nicht nur giebt es ſehr verſchiedene, in der innern Organiſation von einander weit divergirende Staatsverfaſſungen, die doch wohl nicht alle gleich vernünftig ſeyn können, wie denn Hegel ſelbſt ſich für die Monarchie entſcheidet; ſondern es leidet auch jeder einzelne Staat in concreto an ſo manchen Mängeln und Uebelſtänden, daß der Satz: „Philoſophie ſolle den Staat, wie er iſt, als Vernünftiges begreifen," nur wie Hohn klingen und die größte Satyre entweder auf den Staat, oder auf die Philoſophie ſeyn würde. Unter dem Staate wie er iſt, kann mithin doch wohl nur die Subſtanz, die Weſenheit, (ουσια) des Staats verſtanden werden, d. i. die Idee, welcher aber, weil ſie Eine, und eine ewige und vollkommene iſt, der Staat in ſeinem zeitlichen Leben nur zum Theil entſpricht. Ohne das Bewußtſeyn dieſer Idee, d. h. des Beſſeren und Schöneren im Vergleiche mit dem endlichen Staate iſt gar keine Abhülfe beſtehender Mißbräuche, keine Verbeſſerung und Reformation denkbar, ſo wenig als ohne Bewußtſeyn der Geſundheit die Heilung einer Krankheit gelingen kann. Das Sollen, welches Hegel bei jeder Gelegenheit herabſetzt, iſt alſo bei dem Staate, wie bei einer jeden praktiſchen Idee, ein Hauptmoment, und er hatte wahrhaftig nicht nöthig, gegen Plato und Fichte eine ſo vornehme Miene anzunehmen, da dieſe Männer von einem ganz richtigen Gedanken geleitet wurden; abgeſehen übrigens von der Ausführung des beſtimmten Problems. Doch dies ſey für jetzt genug, um der ſpäteren Unterſuchung nicht vorzugreifen.

Wollten wir jedoch auch den beſtrittenen Satz zugeben, ſo würden wir doch für wunderlich und damit unvereinbar dasjenige erklären müſſen, was wir bald darauf haben leſen müſſen. Es ſteht nämlich geſchrieben *): „Die Philoſophie kommt mit dem Belehren, wie die Welt ſeyn ſoll, immer zu ſpät. Als der Gedanke der Welt erſcheint ſie erſt in der Zeit, nachdem die Wirklichkeit ihren Bildungsprozeß vollendet und ſich fertig gemacht hat. Wenn die Philoſophie ihr Grau in Grau mahlt,

---

*) Philoſ. des Rechts. Vorr. S. XXIII. XXIV.

dann iſt eine Geſtalt des Lebens alt geworden, und mit Grau in Grau läßt ſie ſich nicht verjüngen, ſondern nur erkennen; die Eule der Minerva beginnt erſt mit der einbrechenden Dämmerung ihren Flug." Dieſe ſentimentale Stelle ſcheint Hegel'n unwillkührlich entſchlüpft zu ſeyn: wenigſtens das Syſtem müßte ſie verläugnen. Die jugendlichen Geſtalten, welche verblühen, gehören der Erſcheinungswelt an, das Weſen, die logiſche Idee in ihnen, womit Philoſophie ſich beſchäftiget, iſt ewig jung. Sollte vielleicht Hegel'n ſelbſt in den logiſchen Prozeſſen und in dem ganzen Kategorien-Weſen etwas unheimlich zu Muthe geworden ſeyn? ſollte ſein Gemüth ſich geſehnt haben nach einem Trunke des friſchen Lebens, wie es um uns, neben uns in tauſend Adern und Pulſen quillt? O wäre er doch dieſer Stimme gefolgt, die Gräber würden ſich geöffnet, und die Gebeine der Verſtorbenen der Odem Gottes belebt haben, und anſtatt wie jetzt auf einem unermeßlichen Kirchhofe zwiſchen Leichenſteinen und Cypreſſen, würden wir in einem lachenden Eden wandern. Auf den Flug der Eule der Minerva in der Dämmerung aber wolle man die ohnehin ſchon geblendet umherſchwirrenden Jünger doch ja nicht aufmerkſam machen; ſie möchten das ſo verſtehen, als ob der Philoſoph abſichtlich Dunkelheit verbreiten müſſe, um darin deſto ungeſtörter herrſchen zu können, und ſo durch unbeholfene Dialectik in eigenen Netzen ſich verſtrickend der Jeſuitiſchen Moral und den verneinenden Geiſtern zur Beute werden.

Unſerer innigſten Ueberzeugung endlich begegnen wir in der Einleitung da, wo mit Beziehung auf die Geſchichte der Philoſophie es hervorgehoben wird, daß die verſchiedenen erſcheinenden Philoſophieen theils nur die Eine Philoſophie auf verſchiednen Ausbildungsſtufen, theils die beſonderen Principien der einzelnen Syſteme nur Zweige eines und deſſelben Ganzen ſind, und es vielmehr Princip wahrhafter Philoſophie iſt, alle beſondere Principien in ſich zu enthalten *). Die einzelnen

*) Encyclop. S. 20. 21. und meine Schriften: Ueber Geſchichte der Philoſophie 2te Aufl. Jena 1820. und über die Philoſophie meiner Zeit. Jena 1816.

Syſteme ſind eben ſo viele Verſuche, die Eine große Aufgabe der Philoſophie von verſchiedenen Standpunkten aus zu löſen, und die Zahl dieſer Standpuncte iſt abhängig von den verſchiedenen Formen der Weltanſchauungen und wie uns in ihnen unſer eigenes Selbſt erſcheint. Philoſophie iſt univerſale Weltanſchauung, und wie es nur Einen Gott und Eine Schöpfung giebt, aber dieſe alle einzelne Weltſyſteme ſo wie alle Formen des Seyns in ſich trägt, ſo kann es auch nur Eine Philoſophie geben, welche die verſchiedenen Syſteme, inſofern ſie Repräſentanten einer nothwendigen Form der Weltanſchauung ſind, als weſentliche Momente in ſich begreift. Nur möchte ich deshalb nicht mit Hegel der Meinung ſeyn: „Die der Zeit nach letzte Philoſophie iſt das Reſultat aller vorhergehenden Philoſophieen und muß daher die Principien aller enthalten; ſie iſt darum, wenn ſie anders Philoſophie iſt, die entfaltetſte, reichſte und concreteſte *).“ Denn Einmal läßt ſich von keiner Philoſophie behaupten, ſie ſey der Zeit nach die letzte, es müßte denn die Vernunft ſelbſt verſchwinden; und Hegel darf dies am wenigſten behaupten, da er die Verſchmähung der Philoſophie aus dem Grunde, weil es ſo verſchiedene Philoſophieen gebe, wovon jede nur eine Philoſophie, nicht die Philoſophie ſey, mit dem Verfahren vergleicht, wo jemand, der Obſt fordert, Kirſchen, Birnen, Trauben ausſchlägt, weil ſie Kirſchen, u. ſ. w. nicht aber Obſt ſind. So wenig nun das Obſt ausgeſtorben iſt, ſo lange es noch Kirſchen, Birnen u. ſ. w. giebt, ſo wenig die Philoſophie, ſo lange es noch Formen des Idealismus, Realismus u. ſ. w. giebt. Ich fürchte außerdem, es möchte auf dieſe Weiſe die ganze Philoſophie bloße Sache des Geſchmacks werden, und damit das Philoſophiren ſelbſt in der Individualität des Gefühls untergehen. Sodann hat die letzte, oder richtiger die ſpätere Philoſophie allerdings den großen Vortheil, daß ſie die früheren Syſteme in ſich aufnehmen, ihre Reſultate benutzen, und ihre Fehler vermeiden kann, mit einem Worte, daß ſie reicher, vollkommener ſeyn kann, aber da ſie doch zugleich Product der Freiheit und Individualität

*) a. a. O.

Digitized by Google

ihres Urhebers iſt, ſehe ich nicht die Nothwendigkeit ein, daß ſie reicher und vollkommener ſeyn muß: ſie kann auch ärmer und geringer ſeyn, ſo wie das folgende Jahr oft ſchlechteres Obſt bringt als das vorhergehende. Und dies iſt Thatſache, worüber unter Kennern der Geſchichte der Philoſophie kein Streit ſtatt finden kann. Um nur des neueſten Falles zu gedenken, ſo müßte Herbart's Syſtem der Metaphyſik, weil es ſpäter als das Hegel'ſche iſt, noch reicher ſeyn und die Principien der vorhergehenden und folglich auch des Hegel'ſchen ſelbſt in ſich enthalten. Dies iſt aber gar nicht ſo. Als ein origineller, geiſtreicher Verſuch zur Wiedererweckung der Atomiſtik, eines Realismus, welcher für die Gottheit nirgends eine paſſende Stelle weiß, iſt es in Vergleich mit den früheren Syſtemen ein Rückſchritt, unbefriedigend und troſtlos in Anſehung der höchſten Intereſſen der Menſchheit: der Gedanke, es habe der menſchliche Geiſt deswegen mehrere Jahrtauſende forſchen ſollen, um mit dieſer Philoſophie zu endigen, iſt zu ſchrecklich, als daß man ihn feſtzuhalten vermöchte.

Am Schluſſe dieſes Abſchnitts darf jedoch noch Eins nicht ganz mit Stillſchweigen übergangen werden, weil es, wie es geſagt worden, zu ſchielen ſcheint. Es ſoll nämlich jeder Theil der Philoſophie ein ſich in ſich ſelbſt ſchließender Kreis, und ſo das Ganze ein Kreis von Kreiſen ſeyn *). Dieſes ſchon von Fichte **) gebrauchte Bild war für die Wiſſenſchaftslehre nicht unpaſſend, als welche in der That im Kreiſe ſich herumdrehend, nicht von der Stelle kam, für das Hegel'ſche Syſtem hingegen in der ſcharfen Diſtinction der einzelnen Momente will es uns nicht einleuchten. Wie man ſich auch dieſe Kreiſe denke, als concentriſche, oder als neben einander liegend in einem größeren, oder ſich berührend oder ſchneidend: immer will daraus kein klarer Gedanke hervorgehen. Entweder verfolgt man in dem einzelnen Theile der Philoſophie die Peripherie des Kreiſes, und kann ſo nur durch einen Sprung in einen andern gelangen, oder man biegt da, wo ein zweiter Kreis den erſten berührt oder

*) Encyclop. S. 21.

**) Ueber den Begriff der Wiſſenſchaftslehre S. 56.

ſchneidet, in jenen über, ſo verliert man ſich in den zweiten Kreis, ohne den erſten ganz durchlaufen zu haben, woraus, geſchieht daſſelbe wieder mit einem dritten, nichts weiter entſtehen kann als eine heilloſe Verwirrung.

Doch dies ſey genug von der Philoſophie im Allgemeinen geſagt. Laßt uns nun das Innere des prächtigen Gebäudes etwas genauer in Augenſchein nehmen. Vielleicht iſt es unſerm Meiſter ergangen, wie nicht ſelten den größten Künſtlern, daß ſie, in den Erklärungen ihrer Kunſt nicht befriedigend, deſto bewundrungswürdiger in der Ausübung ſind.

Zweites Capitel.

Von der Methode des Syſtems, und der Logik.

Wie man auch über den Gehalt des Hegel'ſchen Syſtems urtheilen, in welchem Lichte es auch zukünftigen Geſchlechtern erſcheinen möge: der Ruhm wird ſeinem Urheber durch alle Zeiten ungeſchmälert bleiben, ein Syſtem im ſtrengſten Sinne des Worts, nach der ſtrengſten aus dem Weſen der Dinge ſelbſt genommenen Methode erſtrebt zu haben. Dieſe Methode ſelbſt wird verſchiedentlich beſchrieben.

Nach der Phänomenologie des Geiſtes hat die Wahrheit in dem Begriffe allein das Element ihrer Exiſtenz, ſie iſt nicht blos lebendige Subſtanz, ſondern eben ſo ſehr Subject, d. h. ſie iſt nur wirklich, inſofern ſie die Bewegung des ſich-ſelbſt-Setzens, oder die Vermittlung des Sich-Anders-Werdens mit ſich ſelbſt iſt. Sie iſt als Subject die reine einfache Negativität, aber eben dadurch die Entzweiung des Einfachen, oder die entgegenſetzende Verdoppelung, welche wieder die Negation dieſer gleichgültigen Verſchiedenheit und ihres Gegenſatzes iſt, und ſo durch die Reflexion ſich wieder herſtellt*). Das Princip iſt nur der Anfang des Syſtems. Das Abſolute als Gegenſtand der Philoſophie iſt weſentlich Reſultat; erſt am Ende iſt es das, was es in Wahrheit iſt, und hierin eben

*) Vorrede S. XXI.

beſteht ſeine Natur, Subject, oder Sich-Selbſt-Werden zu ſeyn *). Indem der Geiſt im Bewußtſeyn ſich zum Wiſſen entwickelt, treten die einzelnen gegenſätzlichen Momente als Geſtalten des Bewußtſeyns auf, worin der Geiſt durch ſeine eigene Bewegung Gegenſtand ſeiner ſelbſt wird, aber eben ſo dieſes Andersſeyn wieder aufhebt, und ſo aus der Entfremdung zu ſich zurückgeht **).

In der Logik wird, um den wiſſenſchaftlichen Fortgang zu gewinnen, als nothwendig gefordert die Erkenntniß des Satzes: „daß das Negative eben ſo ſehr poſitiv iſt, oder daß das ſich Widerſprechende ſich nicht in Null, in das abſtracte Nichts auflößt, ſondern weſentlich nur in die Negation ſeines beſonderen Inhalts, ſo daß im Reſultate weſentlich das enthalten iſt, woraus es reſultirt. Dieſe wahre Methode iſt von ihrem Gegenſtande und Inhalte nichts Unterſchiedenes; denn es iſt der Inhalt in ſich ſelbſt, die Dialectik, die er an ſich ſelbſt hat, welche ihn fortbewegt ***). Dieſe innere Negativität des Reſultats, als ihre ſich ſelbſt bewegende Seele, iſt die Dialectik; in dem Faſſen des Entgegengeſetzten aber in ſeiner Einheit, oder des Poſitiven im Negativen beſteht das Speculative †). Das Logiſche iſt die allgemeine Weiſe, in der alle beſondere aufgehoben und eingehüllt ſind, die abſolute Form verhält ſich zu den einzelnen Objecten nicht als äußerliche und zufällige Beſtimmung, ſondern iſt vielmehr deren abſolute Grundlage und letzte Wahrheit. Die Methode iſt der ſich ſelbſt wiſſende, ſich als das Abſolute, ſowohl Subjective als Objective, zum Gegenſtande habende Begriff, die Bewegung des Begriffs ſelbſt, die ſchlechthin unendliche Kraft, welcher kein Object, ſofern es ſich als ein Aeußerliches, der Vernunft fernes, und von ihr unabhängiges präſentirt, Widerſtand leiſten, und von ihr nicht durchdrungen werden könnte. Sie iſt darum die Seele und die Subſtanz, und irgend etwas iſt nur begriffen und in ſeiner Wahrheit gewußt, als es der Methode vollkommen unterworfen iſt. Sie iſt die eigene Methode jeder Sache ſelbſt,

*) S. XXIII. **) S. XLII. XLIII.
***) Einleitung S. XX. XXI. †) S. XXIV.

weil ihre Thätigkeit der Begriff iſt. Dies iſt auch der wahrhafte Sinn ihrer Allgemeinheit, ſie iſt ſowohl die Art und Weiſe des Erkennens, des ſubjectiv ſich wiſſenden Begriffs, als die objective Art und Weiſe, oder vielmehr die Subſtantialität der Dinge, d. h. der Begriffe, inſofern ſie der Vorſtellung und der Reflexion zunächſt als andere erſcheinen. Das Erſte iſt das Unmittelbare; dieſes wird dann das Andere ſeiner ſelbſt. Hierdurch wird es zu einem Vermittelten; bezogen auf ein Anderes, und ſo wird das Allgemeine als ein Beſonderes geſetzt. Das Zweite, das hierdurch entſtanden, iſt ſomit das Negative des Erſten, worin dieſer untergegangen iſt, aber nicht in dem Nichts, ſondern in dem Andern des Erſten, worin das Erſte aufbewahrt und erhalten worden. So iſt dieſe zweite Beſtimmung als der Widerſpruch, die geſetzte Dialectik ihrer ſelbſt. Zugleich iſt dieſe Negativität der Wendungspunkt in der Bewegung des Begriffs, wodurch der Verlauf des Erkennens zugleich in ſich ſelbſt zurückkehrt. Es wird nämlich der Widerſpruch aufgehoben durch ein zweites Negatives, und damit die erſte Unmittelbarkeit, die einfache Allgemeinheit wiederhergeſtellt; denn das Negative des Negativen iſt das Poſitive, Identiſche, Allgemeine *).

Nach der Encyclopädie endlich hat das Logiſche der Form nach drei Seiten, welche aber nicht als drei Theile der Logik zu denken ſind, ſondern als Momente jedes Logiſch-Reellen, d. i. jedes Begriffs, oder jedes Wahren überhaupt. Erſtens die abſtracte oder verſtändige, welche bei der feſten Beſtimmtheit und der Unterſchiedenheit derſelben gegen andere ſtehen bleibt, und das beſchränkte Abſtracte als ein für ſich Beſtehendes und Seyendes nimmt. Zweitens das dialectiſche Moment, oder die Negation. Die Dialectik iſt das immanente Hinausgehen, worin die Einſeitigkeit und Beſchränktheit der Verſtandesbeſtimmungen ſich als das, was ſie iſt, nämlich als ihre Negation darſtellt. Alles Endliche iſt dies, ſich ſelbſt aufzuheben. Das Dialectiſche macht daher die bewegende Seele des Fortgehens aus, und iſt das Princip, wo-

*) Logik 2ter Bd. S. 372—375. 385—389.

durch allein immanenter Zuſammenhang und Nothwendigkeit in den Inhalt der Wiſſenſchaft kommt, ſo wie in ihm überhaupt die wahrhafte nicht äußerliche Erhebung über das Endliche liegt. Drittens das Speculative oder Poſitiv-Vernünftige faßt die Einheit der Beſtimmungen in ihrer Entgegenſetzung auf, das Affirmative, das in ihrer Auflößung und ihrem Uebergehen enthalten iſt *).

Es ſteht jedoch dieſe ganze Unterſuchung im genaueſten Zuſammenhange mit Hegel's eigenthümlicher Anſicht von der Logik, wodurch für dieſe Wiſſenſchaft mit gänzlicher Umwälzung des bisherigen Standpunktes eine neue Epoche hat geſtiftet werden ſollen. Wir müſſen daher vor allen Dingen die Gründe erwägen, durch welche Hegel die bisherige Logik hat zerſtören und auf ihren Trümmern ein ganz neues, den Stürmen der Zeit trotzendes Gebäude errichten wollen.

„Die bisherige Logik wird, wie Hegel bemerkt, als die Wiſſenſchaft des Denkens angenommen, in dem Sinne, daß dieſes Denken die bloße Form einer Erkenntniß ausmache, daß die Logik von allem Inhalte abſtrahire, und das ſogenannte zweite Beſtandſtück einer Erkenntniß, die Materie, anderswoher gegeben werden müſſe, und daß ſomit die Logik, da dieſe Materie von ihr unabhängig ſey, nur die formalen Bedingungen wahrhafter Erkenntniß angeben könne. Der Stoff des Erkennens ſey als eine fertige Welt außerhalb dem Denken vorhanden, das Denken für ſich ſey leer und erfülle ſich erſt mit jener Materie, und werde ſo ein reales Erkennen. Zugleich werden hier Materie und Form, der Gegenſtand und das Denken, als zwei von einander geſchiedene Sphären angenommen. Allein dieſe Vorſtellungen ſind theils bereits untergegangen, theils iſt es Zeit, daß ſie völlig verſchwinden. Die logiſchen Formen werden aber zu dieſen todten nur durch die Behandlungsweiſe derſelben, indem ſie als feſte Beſtimmungen aus einander fallen, nicht in organiſcher Einheit zuſammengehalten werden. Die Vernunft ſelbſt iſt das Subſtantielle oder Reelle, das alle abſtracte Beſtimmungen in ſich zuſammenhält, und

---

*) Encyclop. S. 93—95.

ihre gediegene, abſolut-concrete Einheit iſt. Im abſoluten Wiſſen, deſſen Werden in der Phänomenologie des Geiſtes dargeſtellt worden, iſt der Gegenſatz des Bewußtſeyns aufgelößt, und damit die Trennung des Gegenſtandes von der Gewißheit ſeiner ſelbſt im Bewußtſeyn aufgehoben worden. Die reine Wiſſenſchaft enthält den Gedanken, inſofern er eben ſo ſehr die Sache an ſich ſelbſt iſt, oder die Sache an ſich ſelbſt, inſofern ſie eben ſo ſehr der reine Gedanke iſt. Dieſes objective Denken iſt der Inhalt der reinen Wiſſenſchaft, und dieſer Inhalt allein iſt das abſolut Wahre, die wahrhafte Materie, inſofern dieſe die abſolute Form ſelbſt iſt. Die Logik iſt ſonach als das Syſtem der reinen Vernunft, als das Reich des reinen Gedankens zu faſſen. Dieſes Reich iſt die Wahrheit, wie ſie ohne Hülle an und für ſich ſelbſt iſt, die Darſtellung Gottes, wie er in ſeinem ewigen Weſen vor der Erſchaffung der Natur und des endlichen Geiſtes iſt. Man könnte auch ſagen: das Syſtem der Logik iſt das Reich der Schatten, die Welt der einfachen Weſenheiten, von aller ſinnlichen Concretion befreit *)."

Dieſes, und was in der angezogenen Vorrede gegen die bisherige Anſicht der Logik, welche wir mit einer gangbaren Bezeichnung die Ariſtoteliſche nennen können, vorgebracht wird, um ſie ganz zu zertrümmern, iſt, weil es theils auf Mißverſtändniſſen und Irrthümern beruht, theils neues Unerhörtes an deren Stelle zu ſetzen verſucht, nicht von der Beſchaffenheit, daß es von uns zugegeben werden könnte.

Zuerſt iſt es unwahr, „daß die Ariſtoteliſche Logik in Verachtung gekommen, und mehr im Gefühl, daß eine Logik nicht zu entbehren ſey, und aus einer Gewohnheit an die Tradition von ihrer Wichtigkeit, als aus der Ueberzeugung von ihrem Werthe, noch mit fortgeſchleppt werde **)." Im Gegentheil: Die Logik iſt unter allen philoſophiſchen Wiſſenſchaften diejenige, welche ſich am längſten im Anſehen erhalten hat, und daſſelbe noch fortdauernd genießt. Wir haben unter uns den bunteſten Wechſel der Syſteme geſehen, von Leibnitz bis

*) Logik, Vorrede S. II—IV. IX—XIII. XXVII.

**) Logik, Vorrede S. XVI.

Digitized by Google

auf Hegel hat eins das andere verdrängt, die Logik hat ſie alle überlebt, und ſie wird noch fortleben, wenn das Hegel'ſche Syſtem in ſeinen abſtruſen Formen längſt veraltet ſeyn wird. Und dieß kann nicht anders ſeyn, weil, wie mangelhaft auch noch manches Einzelne ſeyn mag, doch der der Logik zum Grunde liegende Gedanke ein ewig wahrer iſt, auf welchem die Form einer jeden Wiſſenſchaft beruht. Alle die Syſteme, wie Fichte's Wiſſenſchaftslehre, Schelling's Naturphiloſophie, und ähnliche, welche dieſe Logik entweder ganz ignorirten und verachteten, oder ihren Geſetzen durch vorgebliche Conſtruction aus dem Abſoluten eine ganz andere Bedeutung gaben, haben damit die Waffen gegen ſich ſelbſt gekehrt, und ihren eigenen Verfall beſchleuniget. Und daſſelbe Schickſal wird das Hegel'ſche auch haben.

Zweitens iſt es offenbares Mißverſtändniß, um nicht zu ſagen abſichtliche Verdrehung, wenn der Logik vorgeworfen wird, ſie abſtrahire von allem Inhalte, und denke ſich dieſen Inhalt als eine von dem Denken geſchiedene Sphäre, eine abgeſchloſſene, fertige Welt für ſich, welche erſt das leere Denken erfüllend das reale Erkennen erzeuge. Dieſes iſt wenigſtens nur zum Theil richtig; aber ſo wie es von den Logikern gemeint iſt, wahr, und die Hegel'ſche Anſicht irrig. Alle Logiker, welche auf der Seite des Ariſtoteles ſtehen, ſind bis jetzt der Meinung geweſen, das Denken ſey eine Thätigkeit unſeres Geiſtes, eines Subſtanziellen, eines Weſens; aber dieſe Thätigkeit ſey an gewiſſe Geſetze gebunden, der Gegenſtand, auf welche ſie ſich beziehe, ſey welcher er wolle, und dieſe Geſetze ſeyen, nur in dieſer Beziehung, die Form des Gedachten, und nur, was dieſen Formen entſpreche, ſey wahr; wenigſtens ſeye nichts wahr, was ihnen widerſtreite. Hierin liegt alſo ausdrücklich das Doppelte, a) die Logik iſt Wiſſenſchaft des Denkens, als einer Thätigkeit unſeres Geiſtes, und b) ſie beſchäftiget ſich mit den Formen dieſes Denkens und deren Geſetzen als den nothwendigen Bedingungen der Wiſſenſchaft. Dies iſt der wahre Sinn jenes Ausdrucks. Es haben zwar Einige wie z. B. Krug, das Denken, womit die Logik ſich beſchäftiget, ein bloßes Denken, im Gegenſatze zum Erken-

nen genennt, allein dieſer unrichtige Ausdruck einiger iſt doch nicht auf Rechnung aller zu ſetzen, und als Repräſentant des ganzen Standpunkts anzuſehen: wenigſtens ich für meine Perſon muß mich davon losſagen *). Aber angedichtet und untergeſchoben hat Hegel der bisherigen, d. i. nicht-Hegel'ſchen, Logik den Gedanken, als ob das Denken ſelbſt die bloße Form der Erkenntniß ausmache, indem es für ſich leer ſey, und der Stoff der Erkenntniß als eine fertige, ſelbſtſtändige Welt außerhalb dem Denken für ſich beſtehe **). Der Satz: Die Logik iſt Wiſſenſchaft der Geſetze des Denkens ſeiner Form nach, iſt von dem Satze: das Denken ſelbſt iſt eine bloße Form, himmelweit verſchieden; und dieſen aus jenem folgern, wäre eben ſo, als wenn man daraus, daß der Kryſtallograph die Seiten und Winkel der wirklichen Kryſtalle mit Hülfe der Geometrie auszumeſſen, auch a priori ein Syſtem der mannichfaltigen Kryſtallgeſtalten in ihren Combinationen und Uebergängen zu errichten ſucht, folgern wolle, die Kryſtalle ſelbſt ſeyen leer, und die kryſtalliſirte Materie exiſtire außer dieſen Geſtalten als eine fertige, vollendete Welt für ſich, da ſie doch erſt durch dieſe Formen zu einer regelmäßigen wird.

Um uns nun von dem umwälzeriſchen Princip der Hegel'ſchen Logik nicht fortreißen zu laſſen, müſſen wir den Standpunkt feſthalten, von welchem aus allein uns die Streitfrage in der rechten Beleuchtung erſcheint. Iſt von der Logik, oder überhaupt von einer Wiſſenſchaft die Rede, ſo verſteht es ſich wohl von ſelbſt, daß wir damit nur unſere menſchliche Wiſſenſchaft, ein Product der Thätigkeit unſeres freien Geiſtes meinen können. Wiſſenſchaft iſt nichts Angebornes, ſondern ein Erworbenes, ſie erfordert viele Verſuche und Vorarbeiten, und auch da, wo ſie in die Wirklichkeit tritt, erſcheint ſie nicht als ein Einfaches, Untheilbares, wie mit Einem Schlage, und ganz, ſondern wie der Embryo in der Punktualität ſeiner Organe erſt durch deren ſucceſſives Wachsthum und Ineinandergreifen in mannichfaltigen Metamorphoſen zum vernünftigen

*) Vgl. mein Syſtem der Logik.

**) Logik, Vorrede S. II. III.

Bewußtſeyn, zum Menſchen reift. Aber auch dann läßt ſie ſich nicht in einer beſtimmten Zeit vollenden, durch keine Schule, viel weniger durch die Leiſtungen eines Einzigen, weil die Idee derſelben unendlich iſt. Man darf ja auch nur die Enge des irdiſchen Standpunktes, die Zeitſpanne unſeres Lebens, ſo wie die vielerlei Feſſeln, welche uns von Jugend an mit der Erziehung und ihrem ganzen Gefolge angelegt werden, und bis zu unſerm Hingange umſtricken, in der Nähe betrachten, und an die Unendlichkeit des Wiſſens halten, um ſich von der Excentrizität jenes Gedankens zu überzeugen. Iſt die Hegel'ſche Schule in dieſer kleingeiſtigen Anſicht befangen, ſo darf man doch den krankhaften Zuſtand derſelben nicht verſchweigen, und iſt auch keine Hoffnung vorhanden, die Blödſichtigkeit, weil das Uebel ſchon zu tief eingewurzelt iſt, durch eine glückliche Operation zu heben, ſo muß man wenigſtens dafür ſorgen, daß die Geſunden nicht angeſteckt werden, und ſtrauchelnd in die Abgründe des Irrthums ſinken.

Jede Wiſſenſchaft iſt eine Einheit von Stoff und Form. Erſt durch die Form werden die einzelnen Erkenntniſſe, welche für ſich nur die zerſtreuten Glieder eines möglichen Organismus ſind, zur Wiſſenſchaft. Der Stoff unterſcheidet die einzelnen Wiſſenſchaften von einander, indem ſie entweder ſich mit verſchiedenen Objecten beſchäftigen, oder dieſelben Objecte aus andern Geſichtspunkten betrachten. Wie verſchieden aber auch dieſe Objecte ſind, ſo gehören ſie doch alle zu der Einen Welt, und betreffen entweder die Natur außer uns, oder den Menſchen ſelbſt in der Mannichfaltigkeit ſeines Seyns und den verſchiedenen Richtungen ſeiner Thätigkeit, oder das Verhältniß zwiſchen Natur und Menſch und die Beziehung beider durch die Idee auf das Unendliche, Göttliche. Daraus ergiebt ſich die Nothwendigkeit einer doppelten Klaſſe von Wiſſenſchaften. Die eine Klaſſe nimmt aus dem unendlichen All, und unendlich iſt es für uns immer, größere oder kleinere Stücke zur beſonderen Betrachtung mit Abſtraction von den übrigen, um ſie deſto genauer bis in die kleinſten Einzelheiten und die feinſten Unterſchiede verfolgen zu können. Jede dieſer Wiſſenſchaften beruht mithin auf einer partiellen Weltanſchauung, wie ſie ſich von

einem eingeſchränkteren Standpunkte aus ergiebt. So wie aber die Objecte, welche wir in ihrer Einheit das Gebiet der Wiſſenſchaft nennen, an andere Objecte unmittelbar grenzen, und von ihnen, es ſey beleuchtet, oder verdeckt, in ihren Kraftäußerungen gefördert oder gehemmt werden, mit andern dagegen nur mittelbar und entfernter zuſammenhängen, ſo ergiebt ſich auch für jede Wiſſenſchaft die Nothwendigkeit, ſich auf die Standpunkte benachbarter Wiſſenſchaften zu verſetzen, um von ihnen aus mit ihren Organen den Gegenſtand von einer andern Seite aufzufaſſen. Dies iſt der Begriff der Hülfswiſſenſchaft. Und dieſe Hülfe müſſen die Wiſſenſchaften ſich wechſelsweiſe leiſten. Da nun der Standpunkt einer jeden der genannten Wiſſenſchaften doch immer ein beſchränkter bleibt, obſchon ſehr ungleich an Höhe und Geſichtskreis, gleichwohl aber der wahre Werth eines jeden einzelnen Objects ſich nur vom höchſten Standpunkte aus genau beſtimmen läßt, ſo muß es, ſoll anders nicht in unſerm Erkennen alles zerſtückelt und nach einem höheren Maaßſtabe berechnet, problematiſch bleiben, noch eine zweyte Klaſſe von Wiſſenſchaften geben, welche uns auf dieſen höchſten Standpunkt leitend einen Ueberblick über das ganze Gebiet der Wiſſenſchaften gewährt, und uns einen Horizont von unendlicher Weite eröffnet. Dies iſt die Beſtimmung der philoſophiſchen Wiſſenſchaften oder im Allgemeinen der Philoſophie. Dieſe erfüllt ſie auf eine doppelte Weiſe, theils, indem ſie die Reſultate der einzelnen Wiſſenſchaften von ihren untergeordneten Standpunkten aus in ſich aufnimmt, vergleicht, die Weſenheit von den vergänglichen Momenten unterſcheidet, und Allem durch Beziehung auf die Idee, und das Abſolute ein göttliches Gepräge aufdrückt, theils indem ſie jenen Wiſſenſchaften die geſetzmäßige Form vorſchreibt, und ſo den Namen einer Geſetzgeberin derſelben, eines allgemeinen Organon und Kriterium in Wahrheit verdient. Jeder Gelehrte als ſolcher iſt ſchon, wenn er auch das Bewußtſeyn davon nicht hat, durch ſich ſelbſt in dem philoſophiſchen Standpunkte befangen, weil das Ganze das Einzelne umfaßt; aber ohne philoſophiſche Bildung iſt ſein ganzes Thun ein inſtinktartiges, träumeriſches: erſt Philoſophie, welche, wie der Weiſel in dem Bienenſtocke, der bele-

Digitized by Google

hende Mittelpunkt aller wiſſenſchaftlichen Thätigkeit iſt, macht ihn durch Magnetismus hellſehend, und erweitert ſeinen Blick ins Unendliche. Von welchem Punkte er auch ausgehe, wie ſchmal auch anfänglich ſein Pfad ſey, unvermerkt wird er breiter, windet ſich aufwärts, und weiſet auf die philoſophiſchen Höhen hin. So fängt z. B. das Studium der Mineralogie gewöhnlich mit der Oryktognoſie an. Die wunderbaren Geſtalten, das Farbenſpiel, der Glanz und andere ſinnliche Eigenſchaften nehmen unſere Aufmerkſamkeit zuerſt in Anſpruch, und wir rufen die Mathematik, die Phyſik und die Chemie zu Hülfe, um die Individuen genauer kennen zu lernen. Aber gar bald wird dieſes unmittelbare Bedürfniß abſorbirt durch die höhere Frage nach dem Fundorte der Mineralien. So eilen wir nach ihren Lagerſtätten. Hier finden ſich unſere Mineralien oft nur in ſehr kleinen Parthieen, oder ſehr ſelten; dafür treten uns aber in den Gebirgsarten rieſenhafte Exemplare anderer Art entgegen. Wer hat wohl je ein Gebirg nur mit einigem Intereſſe in Augenſchein genommen, ohne im Stillen den Wunſch geäußert zu haben, zu wiſſen, wie das Alles wohl entſtanden ſeyn möge? So gerathen wir auf das Natürlichſte durch die Geognoſie in die geologiſchen Probleme hinein. Nun wollen auch die atmoſphäriſchen Prozeſſe ſamt allen Elementen, das Licht, Erdmagnetismus, Electrizität, und Galvanismus im Ganzen und Großen berückſichtiget ſeyn; zugleich drängen uns die foſſilen Thierüberreſte und Pflanzenabdrücke in die Zoologie, in die Botanik hinein, und ſo finden wir uns auf einmal in einer untergegangenen, fortdauernden und ſich erneuernden Schöpfung, wo wir dann dem Göttlichen, ewig Wirkenden nicht länger ausweichen können.

Nicht ſo verſchieden wie in dem Stoffe ſind die Wiſſenſchaften in der Form: vielmehr iſt dieſe in allen dem Weſen nach dieſelbe, inſofern ſie auf einer denkenden Auffaſſung der Objecte beruhen. Jede Wiſſenſchaft verknüpft in gewiſſen Urtheilsformen die Denkobjecte, oder beſtimmter die Begriffe, um von ihnen etwas zu behaupten. Sie bringt dann dieſe Urtheile in einen ſo genauen inneren Zuſammenhang, daß ſie einige

derſelben für richtig deswegen erklärt, weil andere davon verſchiedene richtig ſind, d. h. ſie ſchließt, und inſofern ſie dabei auf Wahrheit Anſpruch macht, beweiſt ſie. Sie bedarf alſo der Principien, mag ſie nun entweder in ihnen die höheren Wahrheiten erkennen, welche gleichſam durch Befruchtung und Abſenker andere aus ſich erzeugen, oder mögen ſie ihr blos zu ſicheren Ausgangspunkten dienen, um von da aus durch Kettenreihen von Schlüſſen zu den höher liegenden Principien aufzuſteigen, aus denen das Beſondere und Einzelne entſtanden gedacht werden muß. Endlich muß ſie ihre Objecte erklären, von andern unterſcheiden, nach Umfang und Inhalt genau begrenzen, und ihren inneren Gliederbau durch Eintheilungen darlegen. Mit einem Worte: Jede Wiſſenſchaft muß eine nothwendige Form haben, die ihrem Weſen nach nur Eine iſt; Ein unſichtbares Netz von Formen durchzieht alle Wiſſenſchaften, hält ihre Gedanken zuſammen und verknüpft ſie zur Einheit. Die Wiſſenſchaft dieſer idealen Formen iſt die **Logik**. So gefaßt, wie ſie ſich auch Ariſtoteles dachte, iſt ſie nothwendig und unentbehrlich, und kann jedem Wechſel der Syſteme ruhig entgegenſehen. Nur wenn man ſie entweder unter dem Namen einer **anthropologiſchen Logik** mit pſychologiſchem Material zu bereichern, oder in die Metaphyſik, Ontologie, oder mit Kant in die Kritik der reinen Vernunft, oder in die Naturphiloſophie hineinzuziehen ſucht, oder endlich gar, wie Hegel, über die menſchlichen Grenzen hinaustreibt: erſt dann wird ihre ganze Stellung precär, und ſie wird in dem allgemeinen Strudel mit fortgeriſſen, in welchem die Syſteme der Zeit einander fortdrängen.

Was hat nun aber Hegel aus der Logik gemacht? Hier finden wir gleich im Anfange, die logiſche Wiſſenſchaft ſey die eigentliche Metaphyſik, der Gedanke ſey die Sache an ſich ſelbſt, die Logik ſey das Syſtem der reinen Vernunft, und dieſes die Wahrheit ſelbſt ohne Hülle an und für ſich ſelbſt, eine Darſtellung Gottes in ſeinem ewigen Weſen vor der Erſchaffung der Natur und des endlichen Geiſtes. In dieſem ewigen Weſen iſt Gott reines Seyn, d. i. Nichts, wird aber durch einen logiſchen nothwendigen Prozeß nach dem Schema der Triplicität, erſt

Digitized by Google

zum Werden, dann zur Qualität, Quantität, zum Weſen, und als dieſes Schein, Erſcheinung, Wirklichkeit, dann auch Begriff, Urtheil, Schluß, hierauf Mechanismus, Chemismus, Teleologie, um zuletzt durch das Leben und Erkennen abſolute Idee zu werden. Hier vergeht einem Hören und Sehen. Es iſt uns, als ob wir den Held Rüdger erblickten, welcher den Hippogryph des Zauberers Atlas beſteigend, aber unfähig ihn zu lenken, in ſeinem wilden Fluge in ſchwindelnde Höhe fortgeriſſen wird, wo er warten muß, bis das Ungeheuer von ſelbſt ſich ſenkt, um ſich auf die Erde wieder herabzulaſſen. Ein zauberiſcher Glanz, welcher die Jugend, die ohnedies gewöhnlich oben hinaus will, leicht beſticht, liegt darin, daß die Hegel'ſche Logik den ganzen Inhalt der gewöhnlichen Logik in ſich aufgenommen hat, aber ihn theils ganz anders behandelt, theils noch vieles Andere, wie das reine Seyn, das Unendliche, Abſolute, das Weſen u. ſ. w. mit hineinzieht, woraus der Schein entſpringt, als ob Alles viel ſpeculativer und tiefſinniger wäre. Erwägt man aber dagegen, daß dieſes Mehr, dieſer Ueberſchuß in der Hegel'ſchen Logik nicht die natürliche Frucht eines geſunden Stammes, ſondern nur ein üppiger Auswuchs iſt, welcher eher auf Verdorbenheit der Säfte ſchließen läßt, und die eigenthümliche Art der Behandlung aus jenem Inhalte etwas ganz anderes gemacht hat; ſo überzeugt man ſich gar bald, daß der Gewinn, welchen die Logik durch dieſe neue Bearbeitung erhalten hat, den erlittenen Verluſt nicht aufwiegt. Einige Beiſpiele werden meine Meinung deutlicher machen.

In der Logik ſind die Schlüſſe und Beweiſe nothwendige Formen des Denkens, die unter beſtimmten Geſetzen ſtehen, welche man kennen muß, um ſeine eigenen ſowohl, als anderer Leiſtungen darnach beurtheilen zu können: eben ſo die Definitionen und Eintheilungen. Das begreift jeder leicht, und überzeugt ſich von der Unentbehrlichkeit der Logik, da er ohne zu erklären, einzutheilen, zu ſchließen und zu beweiſen, gar nicht zur Wiſſenſchaft gelangen kann. Nach Hegel's Logik dagegen iſt es Gott ſelbſt, welcher in ſeinem ewigen Weſen vor der Schöpfung durch einen nothwendigen logiſchen Prozeß ſich

in die kategoriſchen und andere Schlüſſe verwandelt, ſo wie er ſich ſelbſt definirt, eintheilt, urtheilt, beweiſt, um ſich zuletzt als abſolute Idee zu finden. Nun frage ich jeden Gelehrten auf ſein Gewiſſen, ob er dieſes für ſeine Wiſſenſchaft brauchen, ob er daran die Richtigkeit eines Schluſſes oder Beweiſes prüfen kann? Ferner, die Logik nimmt die Formen der Definitionen, Schlüſſe, Beweiſe, u. ſ. w. als feſte Beſtimmungen, und ſie muß ſie als feſte betrachten, weil darauf ihr ganzer Werth beruht und ſie nur dadurch Muſterbilder für unſer Denken ſeyn können, ſo wie die Regeln der Mathematik auf ähnlichen feſten Beſtimmungen beruhen. Nach Hegel dagegen ſind dieſe Formen nur Momente, d. i. fließende oder verſchwindende Beſtimmungen, welche in dem logiſchen Leben Gottes, in dem nothwendigen göttlichen Evolutions-Prozeſſe an einer beſtimmten Stelle eintreten, aber nur, um durch das darauf folgende Moment negirt, aufgehoben zu werden, ſo wie das Saamenkorn, wenn es ſich bis zur reifen Frucht entwickeln will, Blatt und Knospe werden muß, aber nur deshalb, damit dieſe von der Blüthe negirt werden, wie dieſe wieder von der Frucht negirt wird. Hierdurch verlieren ſie aber alle Brauchbarkeit. Man denke ſich, ein Juriſt aus der Hegel'ſchen Schule wolle beweiſen, daß eine Perſon, die eines Verbrechens angeklagt worden, unſchuldig ſey. Wie will er dieſen Beweis führen? In Hegel's Logik kommt hierüber keine einzige Regel vor. Das Wenige, was dort vom Lehrſatz und der Demonſtration geſagt wird, bezieht ſich faſt ganz auf die mathematiſche Methode, welche bei dieſer Gelegenheit ſcharf kritiſirt wird *). Und der Lehrſatz iſt hier eben nur auch ein fließendes Moment in dem logiſchen Prozeß Gottes, welcher durch die darauf folgende Idee des Guten negirt wird, um ſich in die abſolute Idee zu ſtürzen. Was will er nun damit machen? Will er vielleicht den ganzen Beweis auch nur als verſchwindenden darſtellen? Dies wäre abſurd; denn iſt der Beweis richtig, ſo wird damit die Unſchuld der Perſon in Anſehung des vorliegenden Verbrechens für immer dargethan, weil von künf-

*) Logik 2ter Bd. S. 344—362.

Digitized by Google

tigen Verbrechen nicht die Rede iſt; der Beweis iſt mithin von dauernder Geltung. Führt der Juriſt aber den Beweis nach den Regeln der Ariſtoteliſchen Logik, ſo geſteht er eben damit die Unentbehrlichkeit dieſer und die Unbrauchbarkeit der Hegel'ſchen ein *). In dieſelbe Verlegenheit geräth aber jeder Gelehrte mit der Hegel'ſchen Logik in dem Erfahrungsbeweiſe. Wollte man ſich gegen dieſes Argument mit dem Einwande retten, daß in der Logik Hegel's gar nicht von einem einzelnen concreten Falle, ſondern blos von der abſoluten Form, von dem Syſteme der reinen Vernunft die Rede ſey, ſo würde dies eine ganz nichtige Ausflucht ſeyn, weil die göttlichen Kategorieen des logiſchen Prozeſſes auch in der Natur und der Welt des Geiſtes das Beſtimmende ſind, wodurch die Geſtalten des Bewußtſeyns zu fließenden werden.

Ganz natürlich dringt ſich uns hierbei der Gedanke auf: Wie mag wohl Hegel zu einer ſo excentriſchen, dem geſunden Menſchenverſtand ſo Hohn ſprechenden Anſicht von der Logik gekommen ſeyn? Die Antwort finden wir in der Geſchichte des Hegel'ſchen Syſtems. Schon Fichte hatte das Abſolute als Vernunft, als Ich, als abſolute Identität des Denkens und Seyns an die Spitze der Wiſſenſchaftslehre geſtellt, aber die Ausführung entſprach dieſer Idee nicht. Die abſolute Identität verwandelte ſich für das Ich, indem Fichte an dem kategoriſchen Imperativ feſthielt, in ein Sollen, womit die Aufgabe ſich ins Unendliche verlor, die Natur dagegen trat ganz in den Schatten, und wurde zu einem bloßen Scheinweſen herabgewürdiget. Schelling nahm ſich ihrer an, um ſie in gleichen Rang mit dem Ich zu ſetzen. Die Naturphiloſophie ſollte zeigen, daß auch die Natur unbedingte Realität hat, und folglich in ihr lauter Thätigkeit und Leben iſt, um das Abſolute, und ſomit die Identität der Erſcheinungen mit der Ideenwelt continuirlich darzuſtellen, und alle Naturgeſetze zu Geſetzen des Anſchauens und Denkens zu vergeiſtigen. Das

*) Dieſe Stelle iſt beſonders für die Herren Gans in Berlin und Göſchel in Naumburg geſchrieben. Sie mögen ſich ſelbſt prüfen, wie weit ſie mit der Hegel'ſchen Logik im Praktiſchen kommen.

Digitized by Google

Gegenſtück der Naturphiloſophie war das Syſtem des **tranſcendentalen Idealismus**: beide aber waren einander entgegengeſetzt, und konnten nur zuſammen den Parallelismus der Natur und der Intelligenz vollſtändig darſtellen. Denn an ſich iſt wahrhaft nur Ein Weſen, das Abſolute, d. i. die abſolute Identität des Denkens und Seyns, (Anſchauens) des Idealen und Realen. Dieſes nannte Schelling auch die **Vernunft**, das All der Dinge, wie ſie an ſich ſind, die abſolute Identität der Form und des Weſens, wodurch der **abſolute Idealismus** begründet wird *). Das: **Ich denke, Ich bin**, iſt ſeit Carteſius der Grundirrthum in aller Erkenntniß, das Denken iſt nicht mein Denken, und das Seyn nicht mein Seyn, ſondern Alles iſt nur Gottes, oder des Alls. Vernunft iſt kein Vermögen, nicht etwas, das wir haben, ſondern die Vernunft hat uns, ſie iſt ein Wiſſen Gottes, welches ſelbſt in Gott iſt **).

Hier haben wir den Schlüſſel zu Hegel's Logik. Hegel ging mit Schelling von der abſoluten Identität des Denkens und Seyns aus; er nahm dieſe Identität aber nicht ganz in dem Sinne Schelling's. Nach Schelling nämlich giebt es nur Ein Weſen an ſich, die abſolute Identität, welche jedoch in ihrer Offenbarung in Raum und Zeit für die Reflexion wie in zwei Univerſa auseinandertritt, in Natur und Geiſt, von denen zwar jedes das ganze Abſolute enthält, weil dieſes untheilbar iſt, aber doch mit dem Unterſchiede, daß die Natur daſſelbe in der Form des Realen, der Anſchauung oder der Ausdehnung darſtellt, der Geiſt hingegen in der Form des Idealen, des Denkens. Man könnte ſagen: In der Natur iſt das Abſolute verkörpert worden, es hat ſich zu einem Anſchaulichen ausgedehnt, das Denken aber wirkt in ihr innerlich, unſichtbar und

*) Vgl. **Zeitſchrift für ſpeculative Phyſik**, 2ten Bds. 2tes Heft. Jena 1801, und **neue** Zeitſchr. für ſpec. Phyſik, 1ſten Bds. 2tes Stück. Tübingen 1802, **von der philoſophiſchen Conſtruction**.

) Vgl. **Jahrbücher der Medizin als Wiſſenſchaft, 1ſtes Heft. Tübingen 1805.

bewußtlos fort, in dem Geiſte hingegen wirkt es frei und mit Bewußtſeyn, die Natur ſelbſt iſt vergeiſtiget worden, indem ſie in die Form des Denkens eingegangen. So wie der Geiſt die Natur unter der Form der Anſchauung erfaßt, ſo ſetzt er ſie außer ſich als ein von ihm verſchiedenes Weſen, in Wahrheit aber iſt es nur der innerſte Kern ſeines eigenen Selbſt, welcher ihm in der bunten Hülle der mannichfaltigſten Geſtalten und Bilder entgegentritt. Und ſo auch die Natur. Hätte ſie als Ganzes Bewußtſeyn, ſo würde der Menſch ihr als ein anderes, ja feindliches Weſen erſcheinen; allein ſie gelangt nicht dazu; das Bewußtſeyn in ihr iſt an die individuelle Organiſation gebunden. Da, wo das Bewußtſeyn dämmert, wie in den Thieren, da ſuchen ſich dieſe auch von ihr loszureißen und fürchten den Menſchen als eine feindliche Macht, und dieſer in ſeiner höheren und freieren Stellung unterwirft ſich die Natur zum Theil, ſichert ſich gegen ihre verderblichen Wirkungen und benutzt ſie ſogar zu ſeinen eigenen Zwecken. Was aber auch der freie Menſch denkend erfaſſe, was er ſich als Ziel ſeines Handelns ſetze, er hört doch damit nicht auf ein Geſchöpf der Natur zu ſeyn, oder die Natur in ſich zu verläugnen. Man kann alſo ſagen, die Natur gelangt durch ihn zum Bewußtſeyn ihrer ſelbſt. Als Mikrokosmus hat er in dem Bewußtſeyn den Indifferenzpunkt beider Welten, er iſt durch intellectuelle Anſchauung der Erkenntniß der abſoluten Identität fähig, und wird durch Vernunft Eins mit ihr. Nach Schelling giebt es daher nur zwei Hauptheile der Philoſophie, die Naturphiloſophie und den transſcendentalen Idealismus, welche als die entgegengeſetzten Pole derſelben zu betrachten ſind, deren Indifferenzpunkt in dem Einen Abſoluten liegt. Von einem Schöpfer in dem Sinne des Chriſtenthums, und einem Gotte vor der Schöpfung der Natur und des endlichen Geiſtes kann in dieſem Syſteme nicht die Rede ſeyn. Gott iſt mit dem Univerſum Ein Weſen, die abſolute Subſtanz der Welt ſelbſt, welcher ſich aus einem dunkeln Grunde und chaotiſchen Gemenge ſeiner eigenen Kräfte durch ſucceſſive Scheidung zur Klarheit entwickelt und im Menſchen zum Bewußtſeyn ſeiner ſelbſt gelangt. Daher iſt ſelbſt in jener für ſein Syſtem characteri-

ſtiſchen Darſtellung vom Indifferenzpunkte aus *), die erſte relative Totalität, oder das erſte Moment in der göttlichen Evolution die Materie, das primum existens, und die darin thätige Kraft iſt die Schwerkraft, womit das ſubjective, erkennende Princip ſelbſt in die Materie eingeht und reell wird. Damit wird das Licht geſetzt, dann der Magnetismus, als das Bedingende der Geſtaltung, deſſen Erſcheinung das Eiſen iſt, woraus dann wieder die Electrizität, die Grundſtoffe, der chemiſche Prozeß und die übrigen Momente hervorgehen, bis auf das Thierreich, bei welchem dieſe Darſtellung abbricht.

Nicht ſo bei Hegel. Er hält an dem Schellingiſchen Satze feſt: Die abſolute Identität iſt Vernunft, d. i. abſolutes Denken. Er beginnt daher die Entwicklung von der Vernunft, dem Denken, welches eben ſo abſolutes Seyn, die Sache an ſich, iſt, vom logiſchen Prozeß. Nun waren in der bisherigen Logik ſchon die Formen des Denkens, ſammt ihren Geſetzen, wenigſtens der Hauptſache nach gegeben, aber man hatte ſie blos als Formen des endlichen Denkens vom Standpunkte der Reflexion aufgefaßt, als ſubjective, an ſich leere Formen für irgend einen anders woher gegebenen, ſelbſtſtändigen Inhalt. Es ſollte aber nach dieſer neuen Weisheit die Vernunft gar nicht mehr unſere menſchliche, ſondern die göttliche Vernunft, Gott ſelbſt ſeyn, folglich mußten auch die einzelnen Formen des Denkens, an welche das Leben der Vernunft geknüpft iſt, zu Formen des göttlichen Denkens, zu abſoluten Kategorieen werden, die nicht blos den menſchlichen Geiſt, ſondern zugleich die ganze Natur umfaſſen, und da ſie

---

*) Zeitſchr. für ſpeculat. Phyſik, 2ten Bds. 2tes Heft. Indeſſen wollen wir damit nicht läugnen, daß dieſes Syſtem in den ſpäteren Formen dahin ſtrebt, den Theismus immer mehr aus ſich zu entwickeln, aber freilich immer noch in dem alten Wahne, eine Entwicklungsgeſchichte der Natur Gottes ſelbſt in ihrer inneren Nothwendigkeit bis zur vollkommenen Perſönlichkeit geben zu können, welches Problem doch irrational iſt. Vgl. über die menſchl. Freiheit (philoſ. Schriften 1ſter Band. Landshut 1809), Denkmal der Schrift von den göttl. Dingen Jacobi's. Tübingen 1812. S. 87—107. und Allgemeine Zeitſchrift. Nürnb. 1813. 1ſten Bds. 1ſtes Heft.

zunächſt in ihrer Abſolutheit feſtgehalten werden ſollten, ohne Vermiſchung mit irgend einem concreten Gegenſtande, ſo wurde die Logik potenzirt zu einem Syſtem göttlicher Gedanken, wie ſie in Gott ſind, ehe er ſich als Schöpfer in der Natur und dem endlichen Geiſte manifeſtirt hat. So folgte Eins aus dem Andern.

Dies iſt das πρῶτον ψεῦδος der Hegel'ſchen Logik wie des Schellingiſchen Syſtems; denn beide große Denker ſind hier im Irrthume. Die Vernunft kennen wir nur aus uns ſelbſt. Ohne uns hier in pſychologiſche Streitigkeiten über die Seelenvermögen einzulaſſen, dürfen wir doch ſo viel behaupten, daß alle darin übereinkommen, Vernunft ſey etwas Menſchliches, unſer Weſen in einer beſonderen Aeußerung ſeiner Thätigkeit gedacht, wie wir es in einer anderen Beziehung Verſtand, Einbildungskraft, Sinnlichkeit u. ſ. w. nennen. Ich läugne weder den Urſprung unſerer Vernunft aus Gott, noch ihren Zuſammenhang mit ihm in dieſem Leben, allein weder das Eine noch das Andere berechtiget uns zu einer Vergötterung derſelben. Immer bleibt ſie ein Geſchöpf, welches das Licht von oben empfängt, ohne mit dem Urquell deſſelben zu Einem Weſen zuſammenzuſchmelzen. Vorerſt müßte doch, wie ſchon oben bemerkt worden iſt, dargethan werden, wie wir zur Erkenntniß Gottes gelangen, und ſodann bliebe noch immer die Frage: mit welchem Rechte wir Gott Vernunft zuſchreiben? Die Vernunft, als eine beſondere Richtung unſerer Seelenthätigkeiten, bedarf zu ihrer eigenen Entwicklung der Unterſtützung der übrigen, ſo wie des ganzen kunſtreichen Apparats, den wir unſern Leib nennen. Denken wir uns nun ein unendliches Weſen, welches durch keinen Leib gefeſſelt iſt, das folglich auch nicht durch ähnliche Sinnesorgane von der Außenwelt erregt wird, keine ähnlichen Gefühle, Gedanken und Vorſtellungen hat, wo mithin auch der Verſtand, als Denkkraft, die einzelnen Vorſtellungen gar nicht ſo bearbeiten und organiſiren kann, wie bei uns, wodurch doch erſt die Vernunft, als dieſer göttliche Strahl, leuchtend und wärmend in unſer Weſen tritt, ſo weiß ich nicht, ob das übrig bleibende dann noch den Namen der Vernunft verdient, womit unſere Sprache, wie es ſcheint, mehr das Ver-

Digitized by Google

nehmen, Empfangen, Sich-Aneignen der Ideenwelt als das freie Produciren und Schaffen hat bezeichnen wollen. Und wenn es auch Vernunft wäre, nur gedacht in unendlicher Kraft, ſo wäre doch immer ein weſentlicher Unterſchied zwiſchen der abſoluten Vernunft Gottes und der endlichen, menſchlichen, und der Verſuch, die Formen der endlichen Vernunft zu Formen der abſoluten Vernunft, des göttlichen Weſens umzuſchaffen, bliebe immer ein abentheuerlicher, nicht zu rechtfertigender Sprung. Dazu kommt, daß von Hegel der Unterſchied zwiſchen Vernunft und Verſtand gar nicht berückſichtiget wird, da er doch den Verſtand bei jeder Gelegenheit herabſetzt (weshalb auch Kant's Kritik der reinen Vernunft, als eine bloße Verſtandesanſicht der Vernunftgegenſtände ſo ſchlecht wegkommt), und dagegen der Vernunft, als dem Poſitiv-Vernünftigen, den Primat zuerkennt. So werden von ihm z. B. die ganze Reflexion, die allgemeinen formalen Denkgeſetze, wie der Satz der Identität, des Widerſpruchs u. ſ. w., alle Begriffe, Urtheile, Schlüſſe, ſamt den Definitionen, kurz alle Momente der bisherigen Logik, ohne Weiteres als ſpeculative Momente, d. h. als poſitiv vernünftige genommen, ohne des Antheils zu gedenken, den der Verſtand an ihrer Erzeugung nimmt, ein Mißgriff, deſſen nur derjenige fähig iſt, welcher das menſchliche Denken mit dem göttlichen verwechſelt.

Damit fällt denn auch die vorgebliche abſolute Identität des Denkens und Seyns zuſammen, welche zwar beide, Schelling und Hegel, vorausſetzen, aber nirgends beweiſen. Um dieſes zu beurtheilen, müſſen wir noch einen Augenblick bei dem Weſen des Denkens verweilen.

Im Denken unterſcheiden wir Erſtens das Denkende, das Subject des Denkens, Ich; Zweitens Etwas, das gedacht wird, das Object, Stoff des Denkens; Drittens die Art und Weiſe, wie das Object gedacht wird, die Form des Denkens. Im Acte des Denkens ſind alle drei vereiniget. Man denkt ein Object, welches dadurch im Bewußtſeyn eine beſtimmte Form erhält. Auch iſt das Denken unmittelbar ein Seyn, nämlich nicht des Objects, ſondern des Subjects; wer etwas denkt, der denkt es ſeyend, indem

er ſelbſt iſt. Und das Denken wird ſelbſt mit dem Seyn des Gegenſtandes identiſch, ſobald es denſelben nach ſeinen weſentlichen Beſtimmungen denkt. Denken wir uns z. B. eine Klaſſe von Pflanzen nach ihren weſentlichen Beſtimmungen, ſo entſpricht unſer Denken dem Seyn; wie die Pflanze objectiv, im Realen iſt, ſo wird ſie für uns ſubjectiv, im Idealen, im Bewußtſeyn. Aber, was ein Hauptmoment iſt, dieſe Identität iſt eine Identität des Idealen und Realen im Idealen. Unſer Denken wird damit ſo wenig zur realen Pflanze, als die Pflanze ſelbſt zu einem denkenden Weſen. Beide bleiben immer von einander verſchieden und außer einander: jedes hat unabhängig von dieſer Verbindung ein Seyn für ſich. Unſer Denken entwickelt ſich nach einem eigenthümlichen Typus, ſo wie ihrerſeits die Pflanze nicht wächſt und blüht Kraft unſeres Denkens, ſondern nach Naturgeſetzen in Gemäßheit ihrer Organiſation. Es iſt mithin die Verbindung des Denkobjects mit dem Denken keine abſolute, ewige Einheit, ſondern eine relative, zeitliche: beide ſind trennbar. Wie wir die Pflanze, ſo können wir auch das Thier, die Erde, das Licht, und unzähliges Andere denken. Es giebt mithin einen unendlichen Stoff des Denkens, welcher ſucceſſiv ins Bewußtſeyn tretend die Formen unſeres Denkens annimmt, und ſo iſt auch unſer Verſtand gewiſſermaßen unendlich, nämlich in dem Sinne, daß er unbeſtimmt Vieles aufnehmen, und ihm das Gepräge ſeines eigenen Weſens aufdrücken kann.

Hiernach wird ſich auch beurtheilen laſſen, was es mit dem Vorwurfe auf ſich habe, den Hegel der bisherigen Logik macht *), als „nehme ſie an, die Materie des Denkens müſſe anderswoher gegeben werden, der Stoff des Erkennens ſey eine fertige Welt außerhalb dem Denken, das Denken für ſich ſey leer, und trete als eine Form äußerlich zu dieſer Materie hinzu, um ſich damit zu erfüllen, und ſo erſt einen Inhalt zu gewinnen." Es gehört zu den Kunſtgriffen der Polemik Hegel's, daß er die Meinungen ſeiner Gegner nicht mit ihren eigenen Worten, ſondern in den von ihm ſelbſt fabrizirten Aus-

*) Logik 1ſter Bd. Einleitung S. 2.

drücken, die ſo kraß und ſchreiend wie möglich ſind, hinſtellt, um ſie deſto leichter bezwingen zu können. So erfahren wir in dieſer Anklage gar nicht, wer dergleichen gelehrt hat, und wo, ſondern es wird Alles in einen Haufen zuſammengeworfen, gleich als ob gar Niemand eine andere Anſicht von der Logik, oder nur eine Ahndung von dem gehabt, was er ſelbſt vorträgt. Sollte man hiernach nicht glauben, es hätten einige wirklich gelehrt, es gebe ein Denken, welches nichts denke, und das Denken ſey ein leeres Gefäß, welches durch eine von außen mechaniſch einfließende Materie erſt gefüllt werde, dieſelbe leidend in ſich aufnehe, und in ſich gewähren laſſe? Mit ſolchen erdichteten Meinungen hat man leichtes Spiel. Der Beſtand der Sache iſt aber gar nicht ſo, und die Objecte des Denkens verhalten ſich zu dem Denken auf ganz verſchiedene Weiſe.

Erſtens: Nicht die Denkkraft, ſondern die Sinne empfangen in den Erſcheinungen einen Stoff von außen, aber weder das bloße Aufnehmen noch das Bewahren deſſelben in uns machen das Denken aus, ſondern dieſes beginnt erſt mit dem ſelbſtthätigen Bearbeiten dieſes Stoffs, um in ihm das Weſentliche von der vergänglichen Erſcheinung zu ſondern. Daher das tiefer Liegende, da es den Sinnen gar nicht erſcheint, auch nicht als ein Gegebenes anzuſehen iſt, ſondern erſt durch die Denkkraft entdeckt werden muß, oft nach einem beſchwerlichen und langwierigen Wege. Zweitens: Der größte Theil der Denkobjecte wird allerdings von uns, indem wir ihn in ſeiner Beſtimmtheit denkend auffaſſen, d. i. erkennen, nicht erſt erzeugt, ſondern er iſt ſchon vorhanden. Das neugeborne Kind findet eine Welt ſchon da außer ſich, und ſich ſelbſt in ihr, ehe es ſie ins Denken aufnimmt, und wie ſein Denken einen Anfang hat in der Zeit, ſo hat es auch als dieſes irdiſche Denken ein Ende, und durchläuft eine Linie, deren Anfangs- und Endpunkte wir Geburt und Tod nennen. Es kann gewiß niemand vernünftigerweiſe behaupten, daß wir durch unſer Denken eine Natur außer uns erſt hervorbringen, oder Schöpfer unſeres eigenen Geiſtes und ſeiner Geſetzmäßigkeit ſind, obgleich wir ihr damit wohl eine gewiſſe Form ertheilen, wie ſie unſere

Organiſation nothwendig macht. Aus dem Daſeyn einer Welt außer unſerm Denken folgt jedoch keineswegs, daß dieſe Welt eine ſchon fertige iſt, wie Hegel ſagt. Vielmehr iſt ſie eine im Seyn werdende, durch fortgehende Verwandlungsproceſſe unſer Denken immer neu anfachende Welt. Und Drittens: Dieſe Welt erfährt an ſich ſelbſt die Macht unſeres Denkens. Wie ſie in ihren Erſcheinungen durch die Sinne in unſer Bewußtſeyn tritt, ſo ſtrebt das Denken mit Hülfe derſelben Organe wieder nach außen, theils um ſich gegen die Naturgewalten zu ſchützen, theils um ſie ſich zu unterwerfen, und für die höheren menſchlichen Zwecke zu benutzen. Dem denkend Erkannten vertrauend trotzt der Seefahrer, der Held den empörten Elementen, der Naturforſcher zwingt durch abſichtliche Verſuche die Natur, ihn zu belehren, ob die gedachte Frage an ſie richtig ſey, der Bildner, der Mahler drücken dem rohen, widerſtrebenden Material die Idee auf, der Muſiker entlockt dem Lebloſen die ſeelenvollſten Töne, kurz der Künſtler ſchafft mitten in der uns umgebenden Welt eine zweite, worin er wie ſeine tiefſten Gefühle, ſo ſein innerſtes Denken und kräftigſtes Wollen zur Erſcheinung bringt: zum klarſten Beweiſe, daß hier das Ideale das Erſte, Beſtimmende iſt, welchem erſt nach und nach ein Reales gleichgeſetzt wird. Viertens: Wir können nicht blos das Daſeyende, Gegenwärtige, (das Präſente, wie es Hegel in ſeiner affectirten Sprache nennt) denkend erfaſſen, ſondern auch das Vergangene, Zukünftige, das Mögliche, das was ſeyn ſoll; und dieſes Moment iſt für unſer ganzes Leben ſo unendlich wichtig, daß darauf nicht blos unſere ganze Wiſſenſchaft und Kunſt ruht, ſondern auch unſere ſittliche Ausbildung erſt dadurch möglich wird. Ja ſelbſt wenn wir ein philoſophiſches Syſtem, wie das Hegel'ſche, nach ſeinem Princip, der Methode, und dem innern Gliederbaue prüfen, ſo halten wir es an die Idee der Wiſſenſchaft, und eben die Incongruenz der Idee und des Syſtems in ſeiner Realität überzeugt uns von der Unrichtigkeit deſſelben. Es fragt ſich nun, wer hat mehr Denkkraft, der, welcher auf dieſe Weiſe zur Einſicht in die Mängel des Syſtems gelangt, oder die gläubigen Schüler, welche das Syſtem als eine fertige Arbeit des Meiſters in

ihr leeres Denken aufnehmen, es lernen, ſich nach fremder Vernunft bilden, um ſich ſo, nach einem ſcherzhaften Ausdrucke Kant's, in der Geſellſchaft als Gypsabdrücke lebender Menſchen zu präſentiren? Hegel ſcheint alſo mit ſeinem Vorwurfe des leeren Denkens und einer fertigen, vollendeten Welt außerhalb deſſelben nicht die Gegner getroffen, ſondern eine Satyre auf ſeine eigenen Schüler geſchrieben zu haben. Wollte man endlich Fünftens die abſolute Identität durch Berufung auf das Bewußtſeyn retten, als in welchem Denken und Seyn identiſch ſind, ſo würde damit nichts gewonnen ſeyn. Es iſt Thatſache, daß unſerm Bewußtſeyn ein bewußtloſer Zuſtand vorherging, wie der des Embryo, und daß erſt mit der Geburt das Bewußtſeyn aus der Nacht des früheren Daſeyns hervordämmert, um durch mehrere Uebergänge zu dem hellen Punkte zu werden, der unſer Leben erleuchtet: Es iſt mithin factiſch, daß das Bewußtſeyn entſtanden, und die Identität des Denkens und Seyns in ihm keine urſprüngliche iſt. Warum ſollte denn das Bewußtſeyn nicht aus dem Sich-Berühren und Ineinanderſchlagen beider Welten, des Idealen und Realen, deren Repräſentanten das Ich und die Natur mit Inbegriff unſeres Leibes ſind, nach der Analogie eines elektriſchen, oder galvaniſchen Prozeſſes entſtehen können, geſetzt auch daß wir den Verlauf dieſes Prozeſſes nicht begreifen, da das Nichtbegreifen kein Grund zur Läugnung einer Thatſache iſt, weil wir ſonſt viele andere Thatſachen läugnen müßten, deren Hergang wir eben ſo wenig begreifen? Und der Schluß von der Identität des Denkens und Seyns im menſchlichen Bewußtſeyn auf eine abſolute Identität dieſer Gegenſätze iſt nach keiner Regel zu rechtfertigen, weil man ſonſt den Grundſatz gelten laſſen müßte: „Alles, wie es im Endlichen ſich zuſammenfindet, iſt auch ſo im Ewigen abſolut,“ einen Satz, aus welchem, wäre er einmal vom Geiſte geſchwängert, eine Unzahl der lächerlichſten Mißgeburten hervorkriechen würden.

Unſere Leſer erſehen hieraus, auf wie ſchwachen Füßen die angebliche abſolute Identität des Denkens und Seyns in der Schelling'ſchen und Hegel'ſchen Philoſophie ſteht. Wenigſtens von dem menſchlichen Denken gilt dieſes nicht. Nun

Digitized by Google

ſagen zwar beide, man ſolle eben, um dieſe abſolute Identität zu denken, von der Subjectivität des endlichen Denkens abſtrahiren, man müſſe dem Dualismus, dieſem Erbfeinde der Philoſophie, wie ihn Einige aus Hegel's Schule nennen, entſagen, um die abſolute Identität zu ſchauen. Aber gerade daß wir dieſes ſollen, daß unſer menſchliches Denken mit dem göttlichen verwechſelt, und das Letzte an die Spitze der Philoſophie geſtellt wird, um von ihm aus zu conſtruiren: dieſes iſt ungeheure petitio principii beider Syſteme, aus welcher im Grunde alle Irrthümer derſelben fließen, weil damit der wahre Standpunkt der Philoſophie gänzlich verrückt wird. Auf dieſem Dualismus des Denkens und Anſchauens, des Geiſtes und der Natur beruht unſer ganzes Leben, Philoſophie iſt ein Product dieſes Dualismus, berechnet für denſelben, und er iſt ſo nothwendig für alles endliche Seyn, daß nur durch ihn eine Schöpfung möglich iſt.

Laßt uns nun ſehen, was aus dieſer abſoluten Identität des Denkens und Seyns für das Hegel'ſche Syſtem ſich ergeben mußte.

Eine unmittelbare Folge des Standpunkts der Hegel'ſchen Logik war, daß die Denkformen von der Subjectivität befreiet, zu Formen des abſoluten Denkens, oder des Syſtems der reinen Vernunft wurden, inwiefern dieſes eben ſo abſolute Objectivität, die Sache ſelbſt iſt. Damit wurde der philoſophiſche Sprachgebrauch zum Theil geändert; die Wörter: Begriff, Urtheil, Schluß, Idee, und andere, erhielten neben der ſubjectiven noch die Bedeutung des objectiven Seyns ihres Gegenſtandes: eine Terminologie, welche freilich, wie nicht zu läugnen iſt, wenigſtens zum Theil in der Zweideutigkeit des gemeinen Sprachgebrauchs einen Stützpunkt findet.

Das Wort Begriff bedeutet nämlich ſowohl den Inhalt, das, was etwas in ſich faßt, als auch das, was wir davon begreifen, verſtehen. Der Begriff Thier z. B. begreift in ſich (unter ſich) die einzelnen Thiere, wir nennen aber gewöhnlich den Begriff deſſelben unſer Wiſſen von ihnen in ſeiner Einheit und Allgemeinheit. Iſt nun unſer Begriff wahr, d. i.

Digitized by Google

denken wir in ihm die weſentlichen Beſtimmungen der Thiere in ihrer Allgemeinheit, ſo entſpricht unſerm Denken ein objectives Seyn, das Reale iſt gleich dem Idealen. Das Urtheilen, wodurch wir über das Verhältniß zwiſchen Begriffen etwas behaupten, bedeutet nicht, wie Hegel will, ein Ur-Theilen, ſondern ſo viel als ertheilen, austheilen, und hat demnach allerdings auch eine objective Bedeutung. Der Begriff Thier theilt ſich in die einzelnen Arten und Individuen, und die daraus entſpringenden Verhältniſſe; und ihre Einheit, wodurch das Einzelne vermittelſt des Beſondern mit dem Allgemeinen ſtreng zuſammenſchließt, oder dieſes ſich in jenem findet, durch das Beſondere aus ſich heraustritt, zur Anwendung kommt, iſt ein Schluß in objectiver Bedeutung. Alles iſt daher nach Hegel Begriff, Urtheil und Schluß, und es wird ſogar die ganze Methode der Philoſophie darein geſetzt, daß ſie nichts Anderes ſey, als der ſich explicirende Begriff, wie er erſt als die Einheit, der Keim in dem beſtimmten Begriff ſich ſondert, ur-theilt, und dann im Schluſſe aus dieſer Beſtimmtheit, worin er ſich ungleich iſt, zur Gleichheit mit ſeiner Form in ſich zurückkehrt *).

Soweit würde man ſich mit Hegel recht gut verſtändigen können, aber ſeine Inconſequenzen verderben Alles. In der Phänomenologie des Geiſtes **) heißt der Begriff das Weſen, und das begreifende Wiſſen iſt das abſolute Wiſſen, wodurch der Begriff realiſirt wird. Der Begriff iſt das reine Element des Daſeyns des Wiſſens, oder das Selbſt, worin das Daſeyn unmittelbar Gedanke iſt, und Wiſſenſchaft entſteht erſt dann, wenn der Geiſt den Begriff gewonnen hat. Die Idee iſt die Einheit des Begriffs und der Realität, aber die Platoniſche Idee nichts anders als Begriff, und nur in ſeinem Begriffe hat etwas Wirklichkeit, alſo iſt auch der Begriff ſelbſt objective Realität. Der Begriff iſt nicht ein Actus des ſelbſtbewußten Verſtandes, ſondern ein Seyn an und für ſich, welcher eben ſowohl eine Stufe der Natur als des Geiſtes aus-

*) Vorleſungen über Philoſophie der Religion, S. 32—35.
**) S. 753. 761. 762.

macht *). Anderswo dagegen iſt der Begriff nicht blos ſo viel als Ich, reines Selbſtbewußtſeyn, er wird mithin in blos ſubjectiver Bedeutung genommen, ſondern es wird auch an dem natürlichen Bewußtſeyn als Mangel gerügt, daß es nur Begriff des Wiſſens iſt, nicht reales Wiſſen. Eben ſo heißt es von dem Selbſtbewußtſeyn, es ſey zunächſt nur unmittelbar und dem Begriffe nach Geiſt, es habe aber dieſe ſeine Beſtimmung noch nicht erreicht. Von der Luſt wird geſagt, ſie ſey der Begriff deſſen, was die Individualität auf dieſer Stufe des Bewußtſeyns an ſich iſt, aber noch die ärmſte Geſtalt des ſich verwirklichenden Geiſtes, die Abſtraction der Vernunft **).

Eine andere Inconſequenz liegt darin, daß der Begriff als der allgemeine Gegenſtand der Philoſophie in ſeiner Subject-Objectivität in der Logik ſelbſt gar nicht die ihm gebührende Stelle erhalten hat. Die Logik wird ſonderbarer Weiſe in die objective und ſubjective getheilt, und die ſubjective die Logik des Begriffs genannt. Die dialectiſche Bewegung fängt vom reinen Seyn an und gelangt erſt durch die Wirklichkeit in das Reich der Subjectivität oder den Begriff. Allein das Seyn, das Daſeyn, das Fürſichſeyn, die Quantität, das Weſen, die Erſcheinung und die Wirklichkeit ſind ja ſelbſt ſchon Begriffe durch ſich, wie können ſie es denn erſt werden durch immanente Dialectik. So wie die Pflanze ſchon durch ihr Daſeyn die objective Realität des Begriffs iſt, ehe wir ſie denken, ſo iſt auch das Seyn, Daſeyn, u. ſ. w. durch ſich ſelbſt Begriff, ohne erſt ſpäter durch ein Ueberſchlagen in die Subjectivität ein ſolcher zu werden. Nun heißt es zwar in der Encyclopädie ***) „das Seyn iſt der Begriff nur an ſich," aber eben weil es erſt ſpäter zum Begriff wird, darf für das Seyn ſelbſt auf der erſten Stufe der Unmittelbarkeit der Ausdruck Begriff nicht gebraucht werden, und hat hier keine Be-

---

*) Logik, Vorr. S. XIV. 2ter Bd. S. 16. 270 ꝛc.

**) Logik, 2ter Bd. S. 11. Phänomenologie d. G. S. 9. 292. 301.

***) S. 97.

deutung. Und anderswo wird das ganze Kunſtſtück der Methode als der ſich explicirende Begriff dargeſtellt, deſſen drei Momente Begriff, Urtheil und Schluß ſind *). Es iſt folglich auch bey dem Seyn das erſte Moment der Begriff des Seyns, das Daſeyn würde ſodann dem Urtheil entſprechen, und das Für-Sich-Seyn dem Schluſſe. Dann kann doch aber offenbar das Seyn nicht, nachdem es ſich ſchon nach dieſem Schema der Triplicität fortgewälzt hat, erſt hintennach zu dieſer Trias werden. Und endlich wie der Begriff eo ipso ſchon im Seyn und allen nachfolgenden Momenten ſteckt, bis dahin, wo er in der Hegelſchen Logik auf den Schauplatz tritt, ſo lebt er auch fort in den nachfolgenden, in der Objectivität, dem Mechanismus, Chemismus bis zur abſoluten Idee. Er hätte daher nicht ſollen als ein einzelnes verſchwindendes Moment aufgeführt werden, welches ſich in den höheren Grund verliert, und an dem es ſelbſt ſogar getadelt wird, daß er erſt nur ſein Begriff iſt, oder nur der Begriff, als ob der Begriff als ſolcher je etwas anderes werden könnte als Begriff **). Hegel ſucht ſich zwar damit zu helfen, daß er lehrt, das verſchwindende Moment werde durch die Negation nur als dieſes Beſtimmte negirt, aber nicht vernichtet, ſondern erhalten und aufgehoben; allein wenn es als dieſes Beſtimmte negirt wird, und in ein anderes übergeht, ſo hört es auch auf, dieſes Beſtimmte zu ſeyn. So wie das Seyn, das Daſeyn u. ſ. w. noch nicht der Begriff iſt, ſo verſchwindet dieſer wieder, als ſolcher, indem er ſich zur Objectivität, zum Mechanismus und Chemismus fortbewegt.

Eine ähnliche Inconſequenz findet in Anſehung der Idee ſtatt. Zuerſt wird die Platoniſche Idee als das Allgemeine, oder beſtimmter als der Begriff des Gegenſtandes aufgefaßt, dann aber die Idee näher bezeichnet als der adäquate Begriff, oder vielmehr als die Einheit des Begriffs und der Objectivität, aber nicht in dem Sinne, daß ſie, wie Kant meinte, nur als ein Ziel zu betrachten ſey, dem man ſich annähern müſſe, das

*) Vorleſungen über Philoſ. der Relig. S. 32—35.
**) Logik 2ter Bd. S. 31.

aber ſelbſt immer eine Art von Jenſeits bleibe, ſondern daß alles Wirkliche nur in ſofern iſt, als es die Idee in ſich hat und ſie ausdrückt. So iſt ſie Leben und Erkennen und ſteigert ſich zur abſoluten Idee *). Auch wird ſie erklärt als Einheit des Ideellen und Reellen, des Endlichen und Unendlichen, der Seele und des Leibes, als die Möglichkeit, die ihre Wirklichkeit an ihr ſelbſt hat, als das, deſſen Natur nur als exiſtirend begriffen werden kann **). Dagegen wird an einem andern Orte die Idee definirt als Art, welcher Ausdruck der Idee genau entſpreche ***). Wäre die Idee nichts mehr und nichts weniger als Art, ſo würde es ganz unbegreiflich ſeyn, wie Hegel über die Erhabenheit und Göttlichkeit der Idee ſo in Begeiſterung gerathen könnte, wie in der Logik, ja man würde ſich des Lächelns nicht enthalten können, die abſolute Idee, d. i. Gott als abſolute Art definirt zu ſehen; da jedoch dieſe unwürdige Vorſtellung blos der Phänomenologie d. G. angehört, ſo bleibe dies dahin geſtellt. Im Ganzen ſtimme ich auch Hegel'n in Anſehung der Hoheit und ſchöpferiſchen Kraft der Idee bei; auch ich halte ſie nicht für tranſcendent, für eine blos ſubjective Form oder für das Jenſeits der Erſcheinungswelt; ich erblicke ihre Abbilder in der ganzen Natur wie in dem Geiſte: aber ich kann deshalb doch das Verhältniß zwiſchen der Idee und der Erſcheinung, nach der Angabe Hegel's, nicht für richtig halten. Er nennt nämlich dasjenige an den Dingen, was der Idee nicht entſpricht, Erſcheinung, das Endliche, Unwahre, und nimmt an, die objective und ſubjective Welt ſey ſchon durch ſich ſelbſt die Congruenz des Begriffs und der Realität; was der Idee nicht angemeſſen wäre, das wäre Nichts †). Hier wird den Dingen das Unmögliche zugemuthet, und ein Vorwurf über etwas gemacht, das ihnen gar nicht zur Laſt fallen kann. Ein endliches Ding entſpricht entweder der Idee gar nicht, weil es unfähig iſt, das unendliche, überſinnliche Weſen derſelben in

---

*) Logik 1ſter Bd. Einleitung S. XIV. 2ter Bd. S. 267 ꝛc.

**) Encyclop. S. 195 ꝛc.

***) Phänomenol. d. G. Vorr. S. LXVIII.

†) Logik 2ter Bd. S. 268—271.

ſich aufzunehmen, oder es entſpricht ihr durch ſeine Endlichkeit, Erſcheinung, weil eben dieſe zu ſeiner Natur gehört, welche es doch unmöglich verläugnen kann. Die Thierwelt z. B. iſt eine Idee, d. h. menſchlich ausgedrückt ein göttlicher Gedanke, der bei der Schöpfung in Raum und Zeit zur Erſcheinung werden ſollte. Dies geſchahe durch die einzelnen Thiere in der Mannichfaltigkeit ihrer individuellen Organiſation, ihrer Formen, Triebe und den fortſchreitenden Metamorphoſen, worin ihr Leben beſteht. Die Incongruenz der Idee und der Erſcheinung aber liegt darin, daß die Idee Eine, eine unendliche iſt, alle mögliche Thierformen in ſich begreifende, jedes Thier aber von dieſer unendlichen Vielheit nur eine einzige beſtimmte Form zur Erſcheinung bringt, die übrigen hingegen negirt, und ſo nur ein ſehr mangelhaftes, vergängliches Bild einer unvergänglichen Weſenheit darſtellt. So opfert es ſein Leben im Dienſte der höheren Macht, und dieſes ſein zeitliches Leben iſt ſo wenig das Unwahre, Zufällige an ihm, daß vielmehr ohne daſſelbe die Idee ſelbſt gar nicht zur Erſcheinung kommen würde.

Noch deutlicher zeigt ſich dieſes Alles im Praktiſchen, wo es zugleich deutlich wird, inwiefern die Idee ein Urbild, ein Subjectives, und zwar nicht ein Jenſeits, aber doch ein Intelligibles genannt werden kann. Wer eine Wiſſenſchaft ſtudirt, dem ſchwebt die Idee vor als ein höheres Bild, als das Ziel ſeines Strebens, als Etwas, das ſeyn kann und ſoll, ohne ſchon zu ſeyn. Dieſes Bild ſcheint aber zu wachſen, wenn man es nachbildet, und das Ziel ſich zu entfernen, je mehr man ſich demſelben zu nähern ſucht. Man muß entweder ſehr bornirt, oder im höchſten Grade eingebildet ſeyn, um dem Gedanken in ſich Raum zu geben, als gebe es in der Wiſſenſchaft nichts mehr zu thun, oder als werde durch die eigenen Leiſtungen die Idee der Wiſſenſchaft vollkommen realiſirt und abgeſchloſſen. Die Verwirklichung der Wiſſenſchaft ſelbſt aber geſchieht in der Erſcheinung und durch ſinnenfällige Mittel, ſo z. B. in Hegel's Syſtem durch die Perſönlichkeit des Urhebers, ſeinen ſchriftlichen und mündlichen Vortrag, den Buchſtaben; und wäre dieſes etwas blos Zufälliges, Willkührliches, Unwahres, ſo würde

ja dieſer Mangel auf das Syſtem ſelbſt zurückfallen, da in der Wiſſenſchaft Materie und Form zuſammenſtimmen müſſen, und, wie uns Hegel ſelbſt lehrt, wir uns in der Wiſſenſchaft an das Ausgeſprochene zu halten haben*). Ja ohne die Vorausſetzung des Sollens, einer Incongruenz der erſcheinenden Wiſſenſchaft und der Idee iſt das ganze Hegel'ſche Syſtem überflüſſig. Er ſagt: man ſolle die Philoſophie nicht deswegen verſchmähen, weil es ſo verſchiedene Philoſophieen gebe, und jede nur Eine Philoſophie, nicht die Philoſophie ſey, ſo wie der, welcher Obſt verlangt, nicht Kirſchen, Birnen, Trauben ꝛc. ausſchlagen dürfe**). Dann wäre aber ſein eigenes Syſtem in ſeiner Eigenthümlichkeit ſelbſt nur eine Art philoſophiſches Obſt, wo denn immer die Frage bliebe, ob es denn auch die beſte Sorte ſey, ob es ganz reif geworden, dem Magen wohl bekomme und der Geſundheit zuträglich ſey. Endlich gehört noch Eins hierher, obgleich es geringfügig erſcheinen könnte, nämlich dies, daß außer in der Vorrede mit zwei Worten, in der ganzen Phänomenologie des Geiſtes, und ſelbſt da, wo man es erwartet hätte, auf dem Standpunkte des abſoluten Wiſſens von der Idee nicht die Rede iſt; was doch wenigſtens ſo viel beweiſt, daß man ohne das Bewußtſeyn der Idee zur Philoſophie gelangen kann. Doch dies ſey genug von der Idee geredet.

Wie ein Strom, ſobald er einmal aus ſeinem Ufer getreten, wild hinſtürmend Alles, was ſich ihm in den Weg ſtellt, mit ſich fortreißt, ſo ſehen wir auch Hegel's Logik, nachdem ſie die Dämme der Ariſtoteliſchen durchbrochen, unbekümmert um deren Geſetze in immanenter Dialectik fortſtürzen, die ganze Natur und den Geiſt in den ewigen Strudel und magiſchen Kreislauf eines göttlichen Prozeſſes unerbittlich mit ſich fortwälzend. Iſt das Denken, wie Hegel will, abſolut identiſch mit dem Seyn, und folglich die ſubjectiven Denkgeſetze zugleich abſolut objectiv, ſo iſt es gleichgültig, mit welchem von beiden man anfängt, und die Naturgeſetze ſind eben ſo Ge-

*) Hegel's Werke 11ter Bd. S. 211.
**) Encyclopädie S. 20.

ſetze des Geiſtes. Der natürlichere Gang wäre geweſen vom Denken aus, weil die Logik die denkende Auffaſſung ihres Gegenſtandes iſt, und mithin die abſolute Identität des Denkens und Seyns im Denken ſich manifeſtirt; Hegel hingegen hat das objective Moment an die Spitze geſtellt, und läßt erſt aus dieſem das Subjective hervorbrechen. So zerfällt die Logik ihrem Inhalte nach in die Logik des Seyns und des Denkens, in objective und ſubjective. Aber auch die Richtigkeit dieſer Eintheilung zugegeben, wird doch jeder, der nicht von dem rectificirteſten, abſoluten Alcohol der abſoluten Logik bis zum Taumeln berauſcht worden, Folgendes als nothwendig erachten: Erſtens: Jedes Gebiet muß rein gehalten werden; es darf nichts in der ſubjectiven Logik ſtehen, was der objectiven angehört, und umgekehrt. Zweitens: Es darf nichts fehlen, was auf eine Stelle darin Anſpruch machen kann; und Drittens: Da die Logik eine Darſtellung Gottes iſt vor der Schöpfung der Natur und des endlichen Geiſtes, ſo darf darin nichts Concretes vorkommen, was erſt eine Folge der Schöpfung iſt. Wider jede dieſer Regeln hat Hegel auf eine auffallende, unverzeihliche Weiſe gefehlt. Ich will davon nur Einiges und nicht gerade in der Ordnung dieſer Nummern aufführen.

Erſtens: Da das Werden und die ganze Bewegung von dem reinen Seyn an bis zur abſoluten Idee nicht ohne Zeit möglich iſt, ſo durfte die Zeit nicht in die Naturphiloſophie verwieſen werden. Wollte man dagegen einwenden, vor der Schöpfung gab es keine Zeit, ſo würde man darauf erwiedern müſſen: mit welchem Rechte denn die Hegel'ſche Logik das göttliche Weſen, welches außer aller Zeit iſt, als einen logiſchen Prozeß darſtellt, durch deſſen immanente Dialectik die einzelnen Momente kommen und ſchwinden, um ſich zuletzt ſämmtlich in die abſolute Idee zu ſtürzen. Alſo entweder fällt das göttliche Weſen in die Zeit, oder, iſt Alles in Gott zugleich, ſo hat die Logik Unrecht, welche dieſe Momente ſo darſtellt, als ob jedes derſelben auf einer beſtimmten Stufe nothwendig eintrete, um in das folgende überzugehen, d. h. die ganze Logik in dieſem Prozeß iſt nichtig. Und die Zeit durfte auch ſchon

deswegen nicht als ein blos für Naturprozeſſe gültiges Moment der Mechanik betrachtet werden, weil ſie eine allgemeine Form des Lebens iſt, indem ſelbſt das Wirken des Geiſtes in die Zeit fällt, ſo wie es auch an räumliche Organe geknüpft iſt. Zweitens iſt in der Logik von dem Endlichen und ſeinem Verhältniß zum Unendlichen die Rede, allein vor der Schöpfung hat die Kategorie der Endlichkeit keine Bedeutung, und wenn Gott frei ſich zum Endlichen macht, ſo geſchieht dieſes erſt durch die Schöpfung, durch die Offenbarung in Raum und Zeit. Iſt aber, wie Hegel lehrt, das Endliche Eins mit dem Unendlichen, und iſt das Unendliche, als ein Jenſeits außer und über dem Endlichen vorgeſtellt, nur das ſchlechte Unendliche des Verſtandes, ſo darf auch gar nicht von einem reinen Seyn die Rede ſeyn, wobei von allem Endlichen abſtrahirt werden ſoll, weil dieſes reine Seyn dann eine bloße Fiction iſt. Drittens: Aus demſelben Grunde darf in der Logik nicht die Rede von der Erſcheinung ſeyn, weil dieſe Kategorie nur für eine Welt in Raum und Zeit Bedeutung hat. Sollte ſie aber einmal ſo hoch geſtellt werden, ſo durfte doch nicht dieſelbe Logik lehren; diejenige Realität, welche dem Begriffe nicht entſpricht, ſey Erſcheinung, das Subjective, Zufällige, Willkührliche, das nicht Wahrheit iſt, der Gegenſtand, wie er in der Anſchauung oder Vorſtellung iſt *), weil damit das Weſen Gottes ſelbſt zu einem Unwahren, Zufälligen wird. Viertens: Nicht in die Logik gehört die Atomiſtik. Die Atome der alten Atomiſtiker ſind die kleinſten untheilbaren Ur-körperchen, welche von Ewigkeit im leeren Raume in ſenkrechter Richtung ſich bewegend, zufällig davon abwichen, hierauf an einander ſtießen, abprallten, ſich aber zugleich verwickelten und verfitzten, und ſo größere Körper, Maſſen, und nach und nach die ganze Körperwelt bildeten. Dabei läugneten ſie die thätige Mitwirkung der Götter bei dem Entſtehen dieſer zufälligen, mangelhaften Welt. Nach Hegel aber iſt der Gegenſtand der Logik Gott vor der Schöpfung, worin zugleich dies liegt, daß er dann Schöpfer geworden. Es kann folglich von den Atomen erſt bei der

---

*) Logik 2ter Bd. S. 13. 269.

Digitized by Google

Schöpfung der Natur die Rede ſeyn, oder die Atome ſind entweder ſelbſt das Göttliche, was abſurd, oder ein Abſolutes neben Gott, was der Idee Gottes widerſtreitet. Fünftens: Aus demſelben Grunde dürfen auch die Leibnitziſchen Monaden in der Logik keine Stelle finden, da dieſe von Gott erſt erſchaffen worden, und die Eine unendliche, abſolute Monas Gott ſelbſt iſt, als perſönliches Weſen, wozu Gott in der Hegel'ſchen Logik ſich erſt am Ende des logiſchen Prozeſſes ſelbſt entwickelt. Sechstens: Das Maaß iſt auch eine Contrebande, welche durch Schleichhandel eingeſchwärzt worden, denn das Unendliche iſt maaßlos, das Maas iſt etwas Subjectives, Relatives, welches ein Meſſendes vorausſetzt. Siebentens: Vollends was darauf folgt von der ſpecifiſchen Schwere der Körper, von der Neutralität, von den chemiſchen Stoffen, der Wahlverwandtſchaft und den chemiſchen Stoffen überhaupt, gehört ſo offenbar in das Gebiet der Naturwiſſenſchaft, theils der ſpeculativen, theils der experimentellen, daß der Gedanke, dieſes in die Darſtellung Gottes vor der Schöpfung zu ziehen, kaum einem Schüler Hegel's nachgeſehen werden könnte. Achtens: Da der ganze logiſche Prozeß von dem reinen Seyn an bis zur abſoluten Idee ohne Kraft gar nicht denkbar iſt, ſo durfte die Kraft nicht erſt hintennach kommen, das reine Seyn kann nicht erſt, nachdem es bereits mehrere Stufen ſeiner Verwandlung durchlaufen hat, zur Kraft werden, weil es ohne Kraft zu ſeyn gar nicht etwas anderes werden konnte, außer dem reinen Seyn. Und Neuntens: Da Hegel den Gegenſtand der Philoſophie ausdrücklich das Abſolute nennt, ſo kann das Abſolute doch nicht ein Product ſeyn, wozu die Wirklichkeit ſich erſt macht, und da auf dieſem Standpunkte es noch keine endlichen Dinge giebt, folglich auch eigentlich kein Aeußeres im Gegenſatze zu einem Inneren, ſo kann auch das Abſolute nicht eine werdende Einheit des Innern und Aeußern ſeyn *).

Nicht beſſer ſieht es mit der ſubjectiven Logik aus. In ihr tritt uns, nachdem ſich der abſolute, göttliche Begriff

*) vgl. Logik 1ſter Bd. S. 79. 103. 96. 264. 292 ꝛc. 2tes Buch S. 197. 213 ꝛc.

zum Urtheil und Schluß beſtimmt hat, die Objectivität entgegen, als Uebergangsmoment zur unmittelbaren Selbſtbeſtimmung Gottes zum Seyn, zur göttlichen Exiſtenz *). Dieſer Uebergang iſt ſeiner Beſtimmung nach daſſelbe, was in der Metaphyſik ehedem als der Schluß von dem Begriffe Gottes auf ſein Daſeyn, oder als der ontologiſche Beweis vom Daſeyn Gottes vorkam, nur mit dem Unterſchiede, daß bei Hegel auf dieſer Stufe das reine Seyn noch gar nicht zur Perſönlichkeit Gottes reif iſt. Unbegreiflich iſt mir dabei dieſes, wie die Objectivität ſelbſt in die ſubjective Logik gehören kann, da ſie ja eben als ſubjectives Moment nicht objectiv iſt, und das Abſolute ſelbſt, welches doch der Gegenſtand der Philoſophie ſeyn ſoll, ſchon in der objectiven Logik zur objectiven Wirklichkeit gelangt iſt, und damit ſchon ipso facto der objective Begriff ſelbſt iſt. Und wozu beſtimmt ſich dieſer göttliche Begriff durch die Objectivität? Man traut ſeinen Augen kaum, wenn man erfährt, daß dieſes nichts Anderes ſey als der Mechanismus und die mechaniſchen Prozeſſe. Es iſt gewiß nichts dagegen einzuwenden, daß Hegel das Wort Mechanismus auch für das geiſtige Leben geltend gemacht hat, wie man ſchon im gemeinen Sprachgebrauch von einer mechaniſchen Reproduction der Vorſtellungen, einem Herplappern des auswendig Gelernten ohne den Begriff der Sache, einem mechaniſchen Handeln u. ſ. w. redet; aber dann iſt dieſer Ausdruck doch immer nur ein Bild, deſſen Begriff aus der Körperwelt ſtammt. Es mußte folglich dieſer Begriff in der objectiven Logik ſeine Stelle erhalten, und zwar, wenn anders dieſe Probleme in die Logik gehören, da, wo von den Atomen, von der Attraction und Repulſion die Rede iſt. Unbegreiflich aber bleibt es, wie der Begriff in ſeiner Selbſtbeſtimmung zur Objectivität, nicht zur lebendigen, beſeelten Einheit wird, ſondern zu mechaniſchen Objecten herabſinkt, die in eine blos äußere Beziehung zu einander gerathen, welche ihrer eigenen Natur fremd iſt, und obgleich mit einer gleißenden Einheit oberflächlich übertüncht, doch nur zu einer Zuſammenſetzung, Vermiſchung, einem Haufen, einer Maſſe

*) Logik 2ter Bd. S. 196.

Digitized by Google

gelangen. Man ſieht zugleich hieraus, daß dieſe Objectivität etwas ganz anderes iſt als der vorgeſpiegelte ontologiſche Beweis des Daſeyns Gottes. Was vom Mechanismus, daſſelbe gilt auch von dem Chemismus, deſſen richtige Stelle in der Naturphiloſophie iſt. Verſteht Hegel auch unter dem Chemismus nicht blos den eigentlich ſo genannten chemiſchen Prozeß, ſondern auch die meteorologiſchen Verhältniſſe, ſo wie die Geſchlechtsverhältniſſe, imgleichen Liebe und Freundſchaft *), ſo gehört doch dieſes Alles nicht in das Syſtem göttlicher Begriffe, weil dieſe Prozeſſe ja noch gar nicht thätig ſind, oder es müßte mit eben demſelben Rechte auch vom Lichte, der Wärme, von dem Magnetismus, Galvanismus ꝛc. die Rede ſeyn. Wie auch Hegel die Logik erklären mag, als Darſtellung Gottes vor der Schöpfung, als Syſtem der reinen Vernunft, oder der ſchöpferiſchen Kategorieen als Ur-Typen der Dinge, nirgends will der Chemismus hineinpaſſen, oder es gehören dazu auch die übrigen Prozeſſe: auf keinen Fall aber gehören ſie in die ſubjective Logik.

Noch größer iſt die Inconvenienz und der Sprung in dem folgenden Momente, indem der Chemismus ſich in die Teleologie verliert. Es iſt doch wahrhaftig gar zu komiſch, daß die Teleologie, welche erſt durch die Wahrnehmung einer wunderbaren Ordnung, Harmonie und Zweckmäßigkeit in der Natur und in unſerm eigenen Leben unſer Gemüth zu Gott leitet, zu einem nothwendigen Momente in der Darſtellung Gottes vor der Schöpfung gemacht wird, welches an die Parodie der Iliade erinnert, worin Troja mit Vierundzwanzig-Pfündern beſchoſſen wird. Selbſt die Idee und das Leben werden zu bloßen verſchwindenden Momenten, was jedoch, weil es wenigſtens zweideutig iſt, wie es eigentlich mit der Idee gemeint ſey, unſer Intereſſe noch ganz beſonders in Anſpruch nimmt.

Wir müſſen daher unſere Aufmerkſamkeit auf die innerſte Springfeder des ganzen Syſtems richten, um zu erkennen, ob ſie auch von der Beſchaffenheit iſt, daß ſie alle einzelne Räder dieſer großen Maſchinerie des Gedankens in Bewegung zu ſetzen

*) Logik 2ter Bd. S. 227.

Digitized by Google

vermag. Dieſe Springfeder iſt nun nichts anderes als die Dialectik, deren Eigenthümlichkeit ſchon oben geſchildert worden. Zuvörderſt verdiente wohl die willkührliche Erklärung der Dialectik eine Rüge, indem dieſe weder auf die Platoniſche noch auf die Ariſtoteliſche Dialectik paßt *). Zwar hat die Platoniſche Dialectik allerdings zum Theil die Abſicht, beſchränkte Behauptungen durch ſich ſelbſt aufzulößen oder zu widerlegen; man kann aber nicht darthun, daß ſie nur dieſe Abſicht habe, und keine höhere, oder daß überhaupt ihr Reſultat das Nichts ſey. Selbſt da, wo eine Schrift durch Zerſtörung der ſophiſtirenden Verſtandesanſicht von der Ideenwelt ſich ſcheinbar in Nichts auflößt, fehlt es entweder nicht an Hinweiſungen auf die Ideen, oder eine folgende Schrift ſchließt ſich an jene an, und leitet den Leſer auf den höheren Standpunkt, von welchem aus ein verklärendes Licht auf jene räthſelhaften Probleme fällt. Und ſeine gediegenſten Schriften, wie die Republik, der Timäos, das Gaſtmahl und der Philebos, anderer nicht zu gedenken, haben doch wahrhaftig des Poſitiven ſo viel, daß nur Unkunde oder Uebelwollen ihren Werth ſo ſehr herabzuſetzen vermag. Auch möchte wohl der Unterſchied zwiſchen der Dialectik und der Speculation, in der von Hegel angegebenen Weiſe, ſich nicht rechtfertigen laſſen, indem das Dialectiſche oder negative Moment ſich nicht blos durch das ganze Syſtem hindurchzieht, ſondern das ganze dreigliedrige Schema des logiſchen Prozeſſes in der Theſis, Antitheſis und Syntheſis, oder als Begriff, Urtheil und Schluß, ja eben der Verlauf der Dialectik iſt, ſo daß, wenn ſie mehr iſt als ein bloßer Mechanismus der Gedanken, das Poſitiv-Vernünftige, als die Einheit der entgegengeſetzten Beſtimmungen nicht außer den Grenzen ihrer Function liegen kann. Und in der That iſt eigentlich das Negative die elaſtiſche Feder und Seele des ganzen Syſtems, deſſen es gar kein Hehl hat. Die Wahrheit als Subject iſt reine Negativität, wodurch eine Entzweiung, ein Widerſpruch in das Erſte, oder Unmittelbare geſetzt, aus welchem aber, indem eine zweite Negation den Widerſpruch

*) Logik Einleitung S. XXI. ꝛc. Encyclop. S. 93—95.

ſelbſt negirt, die erſte Unmittelbarkeit wiederhergeſtellt wird *). Eine große Rolle in dieſem Drama negativer Macht ſpielen die Vermittelung und die Unmittelbarkeit, aber es iſt im Grunde auch nichts Anderes als eine Spielerei. In dem Begriffe der Vermittlung, welche die reine Negativität ſelbſt iſt, liegt ſchon das Werden, es kann folglich kein Product dieſer Vermittlung ein Unmittelbares genannt werden, Hegel aber nennt eben da, wo er die Vermittlung erklärt, den Embryo, der wohl an ſich Menſch iſt, aber nicht für ſich, und dieſes erſt durch gebildete Vernunft wird, in dieſer Wirklichkeit, als Reſultat einfache Unmittelbarkeit, ingleichen den Unterſchied zwiſchen der Unendlichkeit und Endlichkeit, der überſinnlichen und erſcheinenden Welt, das unglückliche, in ſich entzweite Bewußtſeyn, und deſſen Realität, ſo wie den Geiſt und die Sittlichkeit, das Wiſſen der Vernunft von dem Rechten und Guten, das ſittliche Seyn der Familie, das moraliſche Bewußtſeyn, das Lichtweſen, welches doch lauter Reſultate der Vermittlung ſind, das unmittelbare Seyn, ja ſelbſt die höchſten Reſultate, die Menſchwerdung des göttlichen Weſens, und das Wiſſen werden als unmittelbare bezeichnet **). Daſſelbe Spiel wird fortgeſetzt in der Logik und der Encyclopädie. Da iſt bald von dem Weſen als einem Unmittelbaren, bald von unmittelbaren Urtheilen und Schlüſſen, von der unmittelbaren Idee, von einer unmittelbaren Beſtimmung der Natur, einer unmittelbaren Materie, von dem unmittelbaren Geiſte, und Gott weiß von welchen Unmittelbarkeiten noch ſonſt die Rede.

Mit der Negativität iſt zugleich der Widerſpruch zum mächtigſten Hebel dieſer immanenten Dialectik geworden. Die Bedeutung des Satzes des Widerſpruchs in der Logik iſt: es ſollen die widerſprechenden Vorſtellungen aus dem Denken entfernt werden, weil ſie daſſelbe zerſtören. Nach Hegel aber iſt

---

*) Phänomenol. Vorr. S. XXI, Logik Einleit. S. XX ꝛc. 2ter Bd. S. 372—389.

**) Phänomenol. Vorr. S. XXIV. und S. 98. 141. 156. 292. 307. 314. 360. 386. 549. 582. 642. 709. 761.

Digitized by Google

der Widerſpruch die Wurzel aller Bewegung und Lebendigkeit, nur inſofern ein Ding in ſich ſelbſt einen Widerſpruch hat, bewegt es ſich, hat Trieb und Thätigkeit. So iſt die Bewegung ſelbſt der daſeyende Widerſpruch. Jeder Unterſchied, Gegenſatz, jedes Negative gegen ein Poſitives iſt ein geſetzter Widerſpruch. In dieſem Widerſpruche geht es jedoch nicht unter, ſondern es hält ihn aus, es greift durch eine poſitive Beſtimmung über ſeine negative über, hebt damit den Widerſpruch ſelbſt wieder auf, und ſtellt ſich in der erſten Unmittelbarkeit wieder her *).

Hier werden ganz verſchiedene Begriffe mit einander verwechſelt. Das Geſetz des Widerſpruchs, logiſch angeſehen, bezieht ſich auf die Verknüpfung entgegengeſetzter Vorſtellungen in Einem und demſelben Momente: z. B. ein Saamkorn kann nicht ohne Widerſpruch zugleich als Stamm oder Blüthe, ein neugebornes Kind nicht als Jüngling gedacht werden, es kann folglich auch objectiv nicht beides zugleich ſeyn. Wohl aber können dieſe Momente nach einander eintreten, das Saamkorn kann Stengel, Blatt, Blüthe, das Kind Knabe, Jüngling, Mann werden, und beide müſſen dieſe Metamorphoſen durchlaufen, um zu den höheren Stufen zu gelangen. Es iſt alſo der Wahrheit vollkommen gemäß, daß ein Saamkorn nur zur Blüthe und Frucht werden kann durch fortgeſetzte Negation der früheren Zuſtände und einen inneren Widerſtreit ſeines eigenen Seyns. So weit iſt Alles der Logik gemäß. Dagegen giebt es ein beharrliches Seyn der Dinge, welches nicht durch Negation ſeiner ſelbſt in den Widerſpruch hineingezogen wird. So bleibt die Pflanze in allen Stadien ihres Lebens immer Pflanze, ohne je zur thieriſchen Empfindung, viel weniger zu der Anſchauung, Vorſtellung und dem höheren Leben des Geiſtes zu gelangen. Die Pflanze als anſchauend zu denken iſt ein Widerſpruch, der blos in das ſubjective Denken fällt, und weil die Pflanze ſelbſt in ihrem objectiven Seyn davon frei iſt, durch keine Dialectik vermittelt werden kann. Daſſelbe gilt auch von den abſoluten Wahrheiten, wie den philoſophiſchen und mathe-

*) Logik 2tes Buch S. 77. 2ter Bd. S. 387.

matiſchen. So hat das Gute einen abſoluten Werth durch ſich ſebſt, welcher durch keine Dialectik negirt, in das Gegentheil verwandelt, und zu einem fließenden Moment herabgewürdiget werden kann. Eben ſo das Rechte und das Schöne. Bei Hegel dagegen werden alle dieſe Begriffe durch den Widerſpruch in einander gewirrt; und indem er den Widerſpruch abſolut und ganz allgemein nimmt, von dem Seyn eines jeden Weſens, von dem logiſchen Seyn an durch die ganze Natur und den endlichen Geiſt bis zur Philoſophie, welche ſelbſt nur durch dieſen Widerſpruch beſteht, ſchwillt das ganze Syſtem zu einem ungeheueren Strom an, welcher Alles, was dem Menſchen das Liebſte auf Erden iſt, mit ſeinen Wellen umſchlingt; und wo zwar einzelne Geſtalten augenblicklich auftauchen, und flehend die Arme nach Rettung auszuſtrecken ſcheinen, aber erbarmungslos fortgeriſſen gar bald aus unſern Augen ſchwinden, um andern zu weichen.

Zwar ſucht Hegel dieſen verderblichen Folgen dadurch vorzubeugen, daß er verſichert, der Widerſpruch werde nicht blos geſetzt, ſondern auch aufgehoben, und durch eine Negation der Negation werde die erſte einfache Unmittelbarkeit wiederhergeſtellt. Allein wie wenig damit geſagt ſey, leuchtet jedem ein, welcher, von dieſer melodiſchen Sirenenſtimme nicht bethört, dem Syſteme durch die glatte Epidermis bis zum Fleiſche und Blute dringt. Denn würde durch die zweite Negation die erſte Unmittelbarkeit des Seyns wiederhergeſtellt, ſo bliebe man auf derſelben Stelle, und die ganze Bewegung wäre ſo, als wenn jemand einen Schritt thäte, um das unmittelbare Seyn des Stillſtehens zu negiren, aber durch Negation dieſes Schrittes wieder in die erſte Poſition zurückträte, wo er gewiß ſicher ſeyn könnte, nicht vom Flecke zu kommen. In der Hegelſchen Dialectik dagegen iſt die Aufhebung der erſten Negation nicht eine Wiederherſtellung der erſten Unmittelbarkeit, ſondern ein Fortſchritt und eine Erhebung auf eine höhere Stufe, wodurch das erſte einfache Moment verwandelt wird. So fängt die Phänomenologie d. G. mit der ſinnlichen Gewißheit an, dieſe verwandelt ſich aber in Wahrnehmung, in Kraft und Verſtand, in das Selbſtbewußtſeyn, in die Vernunft in ihren mannich-

faltigen Formen, in den Geiſt, in die ſittliche Welt, in den Rechtszuſtand, in die Moralität, und ſteigert ſich ſo immer höher durch die Religion und Kunſt zum abſoluten Wiſſen. Hier angelangt geht der Prozeß in den logiſchen über und wird nun reines Seyn. Dieſes wälzt ſich durch die immanente Dialectik fort zum Werden, es wird Daſeyn, Beſtimmtheit, Unendlichkeit, Fürſichſeyn, Quantität, Weſen, als Reflexion in ſich, Erſcheinung und Wirklichkeit, hierauf Begriff, Urtheil, Schluß, Mechanismus, Chemismus, Teleologie, Idee, Leben, Erkennen, und zuletzt abſolute Idee. Dieſe nun, von derſelben ewigen Unruhe getrieben, wird Natur, Raum und Zeit, Materie und Bewegung, Licht, Element, Schwere, Klang, Wärme, Farbe, Electricität, Chemismus, Galvanismus, Gebirg, Pflanze, Thier, Menſch, und zwar zunächſt ſubjectiver Geiſt, in der Anthropologie, Phänomenologie des Geiſtes und Pſychologie, dann objectiver in dem Rechte, der Moralität und der Sittlichkeit, und zuletzt abſoluter Geiſt in der Kunſt, der geoffenbarten Religion und der Philoſophie, und zwar der Hegel'ſchen, wo denn das Individuum denſelben Prozeß wieder von vorn anfangen kann. So findet dieſe Dialectik ihr Vorbild in dem unaufhörlich zeugenden, aber ſeine Geburten wieder verſchlingenden Chronos. Nicht die ewige, erhaltende Liebe hat hier ihren Thron errichtet, ſondern der Geiſt, der ſtets verneint, weil Alles, was hier entſteht, werth iſt, daß es zu Grunde geht; Mephiſtopheles iſt der Patron, den dieſes Völkchen nie ſpürt, und wenn er es beim Kragen hätte. Sehr naiv ſagt Hegel ſelbſt: die Philoſophie mahle ihr Grau in Grau, wenn die Geſtalten alt geworden, die Eule der Minerva beginne erſt mit der einbrechenden Dämmerung ihren Flug, und das abſolute Wiſſen erkenne in den vorangehenden Geſtalten nur die Schädelſtätte des abſoluten Geiſtes, und dieſer Schädel wird zum Kelch, aus welchem ihm ſeine Unendlichkeit ſchäumt *). So iſt es. Das ganze Syſtem gleicht einem weiten Kirchhofe und Murtener Beinhauſe, in welchem bei ein-

*) Grundlinien der Philoſ. des Rechts. Vorr. S. XXIV. Phänomenol. S. 765.

brechender Dämmerung die Schatten der Abgeſchiedenen umgehen, und der kleine Todesprophet, das Käuzchen, ſein klägliches Geſchrei erhebt. Wegen dieſer Gemüthloſigkeit der ganzen Anſicht, wozu ſich im Folgenden noch mehrere Belege finden werden, dem Unerbittlich = Herben der einzelnen Beſtimmungen hat man nicht mit Unrecht Schelling's Worte über Spinoza auf Hegel angewendet *). Nur iſt Hegel verführeriſcher. Spinoza macht kein Geheimniß daraus, und geſteht es mit liebenswürdiger Offenheit, daß er die moraliſche Freiheit für Einbildung, einen perſönlichen Gott nach anthropomorphiſtiſcher Vorſtellung für einen Wahn hält, und wir können ihm deswegen nicht zürnen, da er denſelben Gott, welchen ſein Verſtand verwarf, im Herzen trug, und durch ſein Leben bekannte. Hegel dagegen ſpricht viel von einem perſönlichen Gott, von der Dreieinigkeit, von der Schöpfung, von der Freiheit, von Sittlichkeit, Tugend, und von Allem, was dem Menſchen theuer iſt; er führt damit den Leſer irre, welcher durch den dictatoriſchen Ton eingeſchüchtert, ſeine Zweifel kaum ſich ſelbſt zu geſtehen wagt, und ſich leicht überredet, er beſitze dieſes Alles im Syſtem ungeſchmälert, weil es darin aufgenommen iſt, ohne zu bemerken, daß dieſelbe Dialectik, deren Räder dieſe Ideen heraufwinden, ſie auch wieder nach unten treibt, indem ſie ihr nur fließende Momente ſind, und ſo der Zuſtand des Leſers nur der unglückſelige des Tantalus iſt, dem ein grauſames Geſchick die Früchte in dem Augenblicke entzieht, in welchem er ſie zu koſten verſucht. Ich ehre Hegel auch als Menſch viel zu ſehr, als daß ich ihn der Sophiſtik und Heuchelei beſchuldigen ſollte; ich bin feſt überzeugt, daß Religion ſein Gemüth durchdrang, ſein Herz für Freiheit und Tugend feurig ſchlug, und er glaubte, in ſeinem Syſteme die theuerſten Gegenſtände der Menſchheit für immer geſichert zu haben; allein er täuſchte ſich über ſeine eigene Dia-

---

*) Schelling's philoſ. Schriften 1ſter Bd. Landshut 1809. S. 418, vgl. Weiße über den gegenwärtigen Standpunkt der philoſophiſchen Wiſſenſchaft, in beſonderer Beziehung auf das Syſtem Hegel's. Leipzig 1829. S. 120.

lectik und bemerkte nicht, daß der Boden, welcher ſie tragen ſollte, vulkaniſcher Natur war.

Damit hängt noch eine andere Eigenſchaft ſeiner Dialectik zuſammen, welche für die Einſicht in das Syſtem von der allergrößten, entſcheidenden Wichtigkeit iſt. Es wird nämlich die Dialectik vorgeſtellt als eine Bewegung, und zwar als eine ſolche Bewegung, wodurch das erſte unmittelbare Moment in ſeinen Grund zurückgeht, dieſer ſich wieder in ſeinen höheren Grund verliert, ſo daß das Abſolute weſentlich als Reſultat erſcheint, und erſt nach vollbrachter Bewegung dasjenige iſt, was es in Wahrheit iſt *). Die Ordnung der einzelnen Momente erhält daher im Speculativen die Bedeutung, daß das zunächſt als Folgendes Geſtellte vielmehr das abſolute Prius, die Wahrheit deſſen iſt, durch das es als vermittelt erſcheint **). Philoſophie zeigt daher das Abſolute in ſeiner Thätigkeit, in ſeinen Hervorbringungen, und dies iſt der Weg des Abſoluten für ſich ſelbſt zu werden, zum Geiſt, und Gott iſt ſo das Reſultat der Philoſophie, von welchem erkannt wird, daß es nicht blos das Reſultat iſt, ſondern ewig ſich hervorbringt, das Vorhergehende iſt. Der Ausdruck Reſultat bedeutet eben die abſolute Wahrheit, wodurch es zugleich aufhört, Reſultirendes zu ſeyn; Gott, als Reſultat, iſt, inſofern er das Letzte iſt, eben ſo ſehr das Erſte; als Reſultat reſultirt er aus ſich ſelbſt, nicht aus einem andern. Die Natur, der endliche Geiſt, der Wille ſind Verleiblichungen der abſoluten Idee, beſtimmte Geſtaltungen, beſondere Weiſen der Erſcheinung der Idee, Geſtaltungen, in denen die Idee noch nicht durchgedrungen iſt zu ſich ſelbſt, um als abſoluter Geiſt zu ſeyn ***). Dieſe geiſtige Bewegung iſt nicht blos die abſolute Methode des Erkennens, ſondern zugleich die immanente Seele des Inhalts ſelbſt. Und

---

*) Phänomenolog. Vorr. S. XXIII ꝛc. S. 12—21. Logik 1ſter Bd. S 9.

**) Encyclopädie S. 505.

***) Vorleſ. über die Philoſ. der Religion 1ſter Band S. 18. 48 ꝛc. 60 ꝛc.

die Fortbewegung des Bewußtſeyns ſelbſt beruht, wie die Entwicklung alles natürlichen und geiſtigen Lebens, auf der Natur der reinen Weſenheiten, die den Inhalt der Logik ausmachen. Die Logik, als Syſtem der reinen Vernunft, enthält nicht blos die abſolute Form, ſondern auch die abſolute Materie, die Wahrheit an ſich, ohne Hülle. Die Methode iſt daher von ihrem Gegenſtande und Inhalte nichts Unterſchiedenes; denn es iſt der Inhalt in ſich ſelbſt, die Dialectik, die er an ſich ſelbſt hat, welche ihn fortbewegt *).

Nach dieſem unzweideutigen Buchſtaben ſind für die Dialectik Hegel's dieſe beiden Punkte characteriſtiſch. Erſtens: Die Methode hat nicht blos ſubjectiven Gehalt, ſondern auch objectiven, ſie iſt mit ihrem Gegenſtande ſelbſt identiſch. Und Zweitens: Die Ordnung der Momente iſt dieſe, daß das erſte das niedrigſte iſt, das zweite aus ihm durch Bewegung entſpringende der höhere Grund des erſten, welches eben ſo in das dritte als in ſeinen höheren Grund übergeht, und folglich das letzte, das Reſultat der ganzen Bewegung das abſolute Prius, der abſolute, höchſte Grund aller. Iſt demnach die Ordnung der Momente im Syſtem ſo: A. B. C. D. E. F, ſo iſt ſie objectiv, die umgekehrte: F. E. D. C. B. A, und zwar deswegen, weil der einfache Ausgangspunkt der Phänomenologie d. G. das ſinnliche Bewußtſeyn eigentlich Reſultat iſt, nämlich der nothwendigen Offenbarung Gottes nach den ewigen Kategorieen, als den Bewegerinnen des logiſchen Prozeſſes. Die umgekehrte Ordnung kann deshalb als die Probe der ganzen Dialectik angeſehen werden, welche wir hiermit machen wollen, um zu ſehen, ob die Rechnung richtig iſt.

Hier ſtoßen wir nun ſogleich auf eine große Schwierigkeit in Anſehung des Inhalts der drei Haupttheile des Syſtems. Die Naturphiloſophie und die Philoſophie des Geiſtes haben einen concreten Inhalt, der eine Bewegung in ſich, ein eigenthümliches Leben hat, als Folge ſeiner Kraft, und wo mithin auch ein natürlicher Uebergang von einer Stufe zur andern ſtatt

*) Logik, Vorr. S. IX. Einleit. S. XII ꝛc. XXI.

Digitized by Google

finden kann, wie wir dieſes in der Natur und der Geſellſchaft täglich ſehen. Nicht ſo in der Logik. Der Gegenſtand der Logik iſt das Abſtracte, und zwar fängt ſie mit der reinen Abſtraction an, mit dem reinen Seyn, in welchem nichts anzuſchauen noch zu denken iſt; es iſt das leere Denken, in der That nicht mehr noch weniger als Nichts, d. h. was noch nichts Concretes iſt, weder Gott, als das abſolut-concrete Weſen, noch Natur oder endlicher Geiſt, aber dieſes Alles werden kann *). Wollen wir nun auch darüber ein Auge zudrücken, daß das ſo ſehr verachtete leere Denken hier auf einmal zu hohen Ehren kommt, indem es zu einem Moment des logiſchen, d. i. göttlichen Lebens erhoben wird, ſo iſt doch wohl ſo viel gewiß, daß ein jedes Abſtractum ein Product des abſtrahirenden Verſtandes iſt, mit dieſem ſteht und fällt, an ſich aber jedes Lebens und jeder Bewegung ermangelt. Der wirklichen Weſen giebt es drei: Gott, und die Natur und der endliche Geiſt, ſeine Schöpfung. Allein von allen dieſen iſt beim reinen Seyn noch gar nicht die Rede. So wenig nun irgend ein abſtracter Begriff eine reelle Bewegung in ſich ſelbſt hat, ſondern nur eine geborgte in dem denkenden Geiſte, ſo wenig hat auch das reine Seyn eine Bewegung an ſich, ſondern nur in dem Bewußtſeyn des Philoſophen, welcher hinter den Couliſſen ſtehend dieſe Marionnette an dem Faden zieht. Hegel ſagt: Der Anfang der Wiſſenſchaft iſt das reine Seyn, welches nichts vorausſetzt, die reine Abſtraction, A. Dieſes reine Seyn iſt ſo nicht mehr oder weniger als Nichts, B. Zwar werden beide, Seyn und Nichts, A und B im Anfange unterſchieden, denn der Anfang weiſt auf etwas Anderes hin, das Seyn, was werden ſoll, aber er enthält eben ſo ſehr das Seyn ſchon in ſich, er iſt ihre ununterſchiedene Einheit, und ſo ſind das reine Seyn und das reine Nichts daſſelbe, jedes verſchwindet in ſeinem Gegentheil; und eben dieſe Bewegung iſt das Werden **). Es gehört

---

*) Logik 1ſter Bd. S. 22. Encyclopädie S. 99.

**) Logik S. 12—23. Nach einem Erläuterer Hegel's iſt ſogar das Seyn eigentlich gar nicht das Seyn, ſondern das Nichts, und das Werden iſt concret. Wie tief! Alſo ſo wird Hegel von den Seini-

Digitized by Google

gewiß nicht viel Verſtand dazu, um einzuſehen, daß, wenn das Nichts daſſelbe iſt mit dem reinen Seyn, der Philoſoph zwar, indem er das Nichts denkt, einen neuen Begriff oder richtiger Ausdruck gefunden, und auf dieſe Weiſe ſein Denken ſich fortbewegt hat; daß aber dieſe Bewegung vom reinen Seyn zum Nichts und umgekehrt, keine reelle Bewegung des Seyns ſelbſt an ſich iſt, ſonſt müßte ja auch der Gedanke, ein Körper bewege ſich im Raume von dem Punkte a nach b, eine reelle Bewegung dieſes Körpers ſeyn, was gewiß niemand im Ernſte wird behaupten wollen.

Im Werden liegt Folgendes: a) ein Seyn, welches etwas werden ſoll. b) ein Seyn, das noch nicht iſt, welches aber werden ſoll; und c) eine Negation des erſten, unmittelbaren Seyns, damit es das wirklich wird, was es werden ſoll. So iſt z. B. das Saamkorn das Seyn, welches zum Blatt, zur Blüthe u. ſ. w. werden ſoll, das Blatt das Seyn, welches erſt werden ſoll, und auf daß es dieſes werden könne, muß das Seyn des Saamkorns aufgehoben werden. Das Blatt-Seyn und Blüthe-Seyn iſt daher ein von dem Saamkorn verſchiedenes Seyn der Pflanze, in welchem zwar das Seyn des Saamkorns der Subſtanz nach erhalten worden, der Form nach aber untergegangen iſt. In der Hegel'ſchen Dialectik dagegen iſt das Nichts, als das zweite Glied, oder der zweite Factor, nur daſſelbe, was das Seyn iſt, und folglich findet eigentlich gar keine Bewegung ſtatt, es iſt immer das reine Seyn, und die nächſte Stufe, das Werden, iſt eine ſophiſtiſch-erſchlichene. So wird das Werden mit Recht eine haltungsloſe Unruhe genannt, die in ein ruhiges Reſultat zuſammenſinkt *), weil ſie eine bloße Spiegelfechterei iſt. Iſt aber einmal das Werden erſchlichen, ſo iſt es auch das nächſte Moment, das Daſeyn, d. h. das beſtimmte Seyn,

---

gen verſtanden! vgl. Erläuterung der Hegel'ſchen Lehre über Seyn, Nichts und Werden. Berlin 1829. S. 26. 27. Mit wie viel Geiſt dieſe kleine Schrift geſchrieben iſt, zeigt unter anderm die Anekdote von dem Beſenbinder S. 15, worin der Verf. ſich ſelbſt zum Sprechen geſchildert hat.

*) Logik S. 44.

weil wir noch gar nicht von der Stelle gekommen ſind, und eben ſo die Realität, weil das reine Seyn eine bloße Abſtraction iſt, und dann die übrigen Momente, welche an einer blos imaginären Kette hängen.

Wir haben ferner oben geſehen, daß die einzelnen Momente der Logik von dem reinen Seyn an bis zur abſoluten Idee gar nicht in der Folge gedacht werden können, in welcher ſie in der Logik aufgeſtellt worden ſind, theils weil das Gleichzeitige und Zuſammengehörige auseinander geriſſen worden, theils das dem Begriffe nach Frühere zum Späteren geworden, theils endlich das Concrete des endlichen Geiſtes und der Natur mit dem Abſtracten verwechſelt worden. Da aber Hegel ſich noch eine verborgene Thüre, durch welche er uns entſchlüpfen kann, offen gehalten hat in der Verſicherung, die Ordnung der logiſchen Momente ſey eigentlich ſo zu denken, daß jedes nächſtfolgende Glied, welches in der Logik als das Reſultat des vorhergehenden erſcheint, in Wahrheit deſſen Grund iſt, welcher ſelbſt in ſeinem nächſten Grunde zu Grunde geht, bis ſich zuletzt alle Momente in den abſoluten Grund verlieren, der wie das abſolute Prius, ſo die abſolute Kette aller einzelnen Glieder iſt; ſo wollen wir noch einen Verſuch machen, um zu ſehen, ob die Figuren dieſes großen Dramas, welche in ihrer natürlichen Stellung, wie der Schöpfer derſelben ſelbſt ſagt, in einem bacchantiſchen Taumel ſind, an denen kein Glied nicht trunken iſt*), vielleicht, ähnlich jenem Kinderſpielzeuge, dem Stehauf, feſter ſtehen, wenn man ſie auf den Kopf ſtellt.

Hiernach würde alſo das Reſultat der ganzen Logik, die in die reine Perſönlichkeit ſich zuſpitzende abſolute Idee, die reichſte, aber zugleich concreteſte und ſubjectivſte Stufe, der Zeit nach die erſte ſeyn, d. h. das Ewige, Gott vor der Schöpfung, und der logiſche Prozeß Gottes hätte nun ſeinen Verlauf in folgenden Stadien. Die abſolute Idee wird zuerſt Idee des Guten, dann Beweis und Lehrſatz, hierauf Eintheilung, Definition, ſynthetiſches und analytiſches Erkennen, und ſo Idee der Wahrheit und des Erkennens; die Idee des Erkennens geht in die

*) Phänomenolog. d. G. Vorr. S. LVI.

Gattung, in den Lebensprozeß, und in das lebendige Individuum über und gelangt durch die Idee an das Ende des erſten Stadiums. Das zweite Stadium fängt mit der Teleologie an, geht durch den Chemismus und Mechanismus in die Objectivität und das dritte durch Schluß, Urtheil und Begriff in die Subjectivität. Die Subjectivität, als das Ende der ſubjectiven Logik, ſchlägt nun in die objective aus. Sie wird erſt Wechſelwirkung, dann Cauſalität, Subſtanz, dann verwandelt ſie ſich in die Wirklichkeit und ins Abſolute, hierauf in Kraft, Verhältniß, Erſcheinung, Grund, Widerſpruch, Identität, Weſen, Maaß, Größe, Qualität, und endet mit dem reinen Seyn.

So aber kann doch die reale Folge der einzelnen Kategorieen im Syſteme der göttlichen Denkbeſtimmungen vor der Schöpfung unmöglich gedacht werden. Man müßte ja ſonſt annehmen, Gott verwandele ſich in einen Lehrſatz, in eine Definition, in das ſynthetiſche und analytiſche Erkennen, ehe er erkennt, und bevor er noch Kraft iſt, er ſey anfangs abſolute Idee, aber noch nicht das Abſolute, zu dem er ſich erſt ſelbſt macht, er ſey ſchon Chemismus und Mechanismus, noch ehe es einzelne Objecte, und eine Attraction und Repulſion giebt, er werde erſt Schluß, ohne vorher Urtheil und Begriff zu ſeyn, u. d. g., was dem geſunden Menſchenverſtande ſo wie allen Geſetzen der Wiſſenſchaft gleich widerſtreitet.

Eine noch häßlichere Mißgeburt kommt zum Vorſchein, wenn man ſich die einzelnen Momente der Philoſophie des Geiſtes und der Naturphiloſophie in der vorgeſchriebenen umgekehrten Ordnung denkt. Hier iſt das Letzte, mithin objectiv das Erſte, die Philoſophie in ihrer Einheit mit dem perſönlichen Gotte, d. i. Herr Hegel ſelbſt. Der perſönliche Gott wird zuerſt geoffenbarte Religion, dann Kunſt, dann Weltgeſchichte, Staat, Familie, Sittlichkeit, Moralität, praktiſcher, theoretiſcher Geiſt, Bewußtſeyn, Seele, menſchlicher Leib, Thier, Pflanze, Gebirg, chemiſcher Prozeß u. ſ. w., und zuletzt Zeit und Raum. Hiernach gab es alſo eine Religion, eine Kunſt, und Staaten, ehe es Menſchen gab, Menſchen, als noch kein Thier, keine Pflanze, keine Erde da war, eine Erde, aber noch ohne Elemente,

Elemente, aber noch weder Materie, noch Raum oder Zeit; und zugleich waren Religion und Kunſt der Grund der Weltgeſchichte, die Weltgeſchichte der Grund der Staaten, dieſe der Grund der Familien, die Familie der Grund der Menſchen, der Menſch der Grund der Thiere, und durch ſie der Pflanzen, der Steine u. ſ. f., und das letzte Product Zeit und Raum. Die Geneſis der Welt ſo zu denken, wäre Unſinn.

Leidet nun auf dieſe Weiſe, wie ſich aus unſerer Prüfung ergeben hat, der logiſche Prozeß in ſeinem natürlichen Verlaufe an mancherlei Inconſequenzen und Widerſprüchen, verfällt aber nach der vorgeſchriebenen umgekehrten Ordnung gedacht in Unſinn, ſo iſt wohl klar, daß das ganze Syſtem ein krankhafter Organismus iſt, und daß die abſolute Methode, welche ihm die Unſterblichkeit gewähren ſollte, vielmehr dazu gedient hat, ſeine hektiſche Conſtitution zu verrathen, welche durch Schminke und einen prachtvollen Anzug nur leicht verdeckt wird.

Drittes Capitel.

Von der Naturphiloſophie.

Hätte Hegel mit ſeiner Logik nichts weiter beabſichtiget, als ein Syſtem der Kategoricen oder Ur-Begriffe, welche die ideale Subſtanz unſres ganzen Weſens, ſo wie der Natur ausmachen, in ihrem innern Zuſammenhange dargeſtellt, ohne damit unmittelbar die Gottheit in Berührung zu bringen, ſo würde ich wahrſcheinlich noch immer ihm zur Seite ſtehen. Die Grundidee des ganzen Syſtems hätte gerettet werden können, auch wenn ich über die Stellung der einzelnen Momente eine andere Anſicht hätte feſthalten müſſen. So war es jedoch von Hegel nicht gemeint; dies ſchien ihm nicht hoch genug. Jener logiſche Prozeß der reinen Denkbeſtimmungen ſollte nicht blos eine Darſtellung Gottes ſeyn vor der Schöpfung, ſondern es ſollten dieſe Begriffe zugleich die Muſter ſo wie die inneren Bildner der endlichen Natur, des Geiſtes und aller concreten Wiſſenſchaften ſeyn. Die abſolute Idee ſoll die Schöpferin

der Natur ſeyn, ſie ſoll ſich außer ſich ſetzen in Raum und Zeit, und die Natur frei aus ſich entlaſſen *).

Es freut mich nicht, ſondern es kann nur ein wehmüthiges Gefühl erregen, einen Denker, wie Hegel, in einem ſo großen, unverzeihlichen Irrthume zu finden, welcher in das ganze Syſtem einen furchtbaren Riß gemacht hat, ſo daß nun die Naturphiloſophie von der Logik durch eine unüberſteigliche Kluft geſchieden iſt. Er ſcheint ſelbſt eine Ahndung davon gehabt zu haben, daß es an dieſer Stelle nicht recht geheuer iſt, indem er, bei der abſoluten Idee angelangt, bemerkt, daß ihre Beſtimmung zur Natur nicht als ein Gewordenſeyn und als ein Uebergang zu denken ſey, ſondern als eine abſolute Befreiung, wodurch die Idee ſich ſelbſt frei entläßt **). Und an einem andern Orte wirft er es der Abſtraction vor, ſie ſey unfähig, Leben, Geiſt, Gott zu faſſen, weil ſie von ihren Erzeugniſſen die Einzelheit, das Princip der Individualität und Perſönlichkeit abhält, und ſo zu nichts als leb- und geiſtloſen, farb- und gehaltloſen Allgemeinheiten kommt ***). Was ſind denn aber die Kategorieen des reinen Seyns, des Nichts, des Werdens, der Qualität und Quantität anders als Abſtractionen, leb- und farbloſe Allgemeinheiten, ein Univerſum der Schatten und Geſpenſter?

Hieraus ergiebt ſich nun zugleich Erſtens, daß dieſes Syſtem der Kategorieen auf keine Weiſe, und unter keiner Bedingung, ſelbſt nicht gleichnißweiſe Gott genennt werden dürfe. Es muß das religiöſe Gefühl des Leſers empören, wenn ihm zugemuthet wird, Gott vor der Schöpfung ſich zu denken als einen logiſchen Prozeß, der vom reinen Seyn an durch die Negation mit abſoluter Nothwendigkeit ſich fortwälzt bis zur abſoluten Idee oder umgekehrt von dieſer bis zu jenem. Sollte man nicht denken, Gott ſey der Schüler und Herr Hegel der Meiſter, der dem Schüler einen magiſchen Spiegel vorhält, worin er nicht blos ſein Ebenbild erblickt, ſondern auch die Zauberformeln leſen kann, nach denen er die Welt zu ſchaffen

*) Logik 2ter Bd. S. 25. 399. Encyclop. S. 213.
) Logik 2ter Bd. S. 399. *) S. 65.

Digitized by Google

und in ihr zu wirken hat, um zur vollen Selbſterkenntniß zu gelangen? Dieſer logiſche Gott muß, ſo will es Hegel, ſich offenbaren, ohne Welt und ohne Ich, wodurch er in ſich ſelbſt zurückkehrt, wäre er nicht Gott *). Iſt aber die abſolute Idee zugleich abſolute Befreiung, und giebt es von ihr zur Natur keinen Uebergang **), ſo ſehe ich nicht ein, warum die Schöpfung nicht auch unterbleiben konnte. Was geht das Hegel'n an? Wie hoch ſteht dagegen das Chriſtenthum, welches Gott als freien Schöpfer betrachtet, und ihn als ſolchen immer in der Erhabenheit hält, wie ſie dieſer Idee gemäß iſt.

Zweitens: Es liegt in der Natur des abſtracten Seyns, daß es, da es des eigenthümlichen Lebens entbehrt, durch ſich ſelbſt niemals in die concrete Welt der Erſcheinungen übergehen, kein Leben aus ſich erzeugen kann. Das reine Seyn oder Nichts Hegel's iſt aber nichts weiter als eine Abſtraction, die dürftigſte Kategorie, welche, wollte man ihr auch die zahlreichen Luftſprünge nicht hoch anrechnen, doch damit nicht weiter kommen würde als bis zu einer andern Abſtraction; aber nimmermehr zum concreten Leben, der Natur. Die abſolute Idee, als das Ende und der Gipfel der Logik, iſt zwar die reichſte der Abſtractionen, aber immer noch eine Abſtraction, es iſt der ſubjective Begriff der abſoluten Idee, nicht die abſolute Idee in ihrer ſchöpferiſchen Wirkſamkeit als perſönliches Weſen, d. i. nicht Gott. Hegel ſagt einmal von dem naturphiloſophiſchen Conſtruiren: „die allgemeinen Schemate deſſelben ſeyen nichts Geringeres als ein ſonnenklarer Bericht über den Organismus des Univerſums, nämlich eine Tabelle, die einem Skelett mit angeklebten Zettelchen oder den Reihen verſchloſſener Büchſen mit ihren aufgehefteten Etiketten in einer Gewürzkrämerbude gleicht ***)." Aber dieſes Syſtem der Kategorieen mit dem großen Anſpruche, die reine Wahrheit ohne Hülle zu ſeyn, und viel höher zu ſtehen als das Leben der Natur und des endlichen

*) Vorleſungen über die Philoſophie der Religion. S. 16. 122.

**) Logik 2ter Bd. S. 399.

***) Phänomenologie d. G. Vorr. S. LXIII.

Geiſtes, ja mit dem noch größeren Anſpruche, Gott ſelbſt zu ſeyn, iſt doch im Grunde auch nichts anders als ein Knochenmann, oder ein logiſches Präparat in Weingeiſt, ein caput mortuum, deſſen Seele verflogen iſt, und welches nur durch denſelben göttlichen Odem belebt werden kann, der einſt die verdorreten Gebeine jenes weiten Feldes durchdrang, das der Seher Heſekiel im Geiſte ſchauete. Jedoch von dieſem wahrhaftig lebendigen Gotte will Hegel nichts wiſſen, er iſt ein Gott der populären Vorſtellung des gemeinen Volks, nicht logiſch, ſpeculativ, mit einem Worte, er iſt ihm nicht gut genug. So rief, wie Göthe in ſeinem Leben erzählt, der Juriſt Huisgen, indem er das blinde linke Auge ſtark zudrückte, mit näſelnder Stimme: Auch in Gott entdeck' ich Fehler.

Nicht ohne Grund erinnert Hegel in ſeinen Vorleſungen über die Philoſophie der Religion an die ſcholaſtiſche Philoſophie, welche mit der Theologie Eins war. Die Aehnlichkeit zwiſchen ihm und ihr iſt größer, als er ſelbſt das Bewußtſeyn darüber hatte, und erſtreckt ſich nicht blos auf die Lehre von Gott, ſondern auf die ganze philoſophiſche Anſicht. Die Scholaſtik characteriſirt nämlich, abgeſehen von dem Zufälligen der Entſtehung und der Unbeſtimmtheit des Begriffs, blos nach der geſchichtlichen Entwicklung genommen, im Ganzen und Großen, wodurch ſie als Schule in einen Gegenſatz zum Leben tritt, Folgendes: Der Scholaſtiker bemüht ſich nicht, die Natur und das ganze Leben durch unmittelbare Anſchauung in ihrer geheimen Werkſtätte zu belauſchen und auf der That der Erzeugung zu überraſchen, ſondern er läßt ſich mehr durch die Reproduction leiten, und wirft höchſtens nur einen flüchtigen Blick auf die Erſcheinungen, um doch etwas zu haben, woran er ſeine Abſtractionen befeſtigen kann. So entſtehen ſolche Begriffe, wie ſie ſich ein jeder auf der Stube ſelbſt machen kann, und wobei der Unterricht, das Hörenſagen und die Lectüre die Stelle der Anſchauung vertritt. Iſt nun die Abſtraction auf dieſe Weiſe einmal in Gang, ſo wendet ſich die Unterſuchung auf dieſe Begriffe, die Univerſalien, und die Frage iſt nun: Wie verhalten ſich die Univerſalien theils unter einander ſelbſt, theils zu den einzelnen Dingen? Haben ſie ein eigenthümliches Seyn für

ſich, getrennt von den Dingen, oder nicht? und wenn nicht, wie ſind ſie dann in ihnen gegenwärtig, ganz oder nur partiell, auf materielle oder auf ideale Weiſe? Mochten nun die Scholaſtiker entweder lehren, die Univerſalien ſind die ewigen Vorbilder der Erſcheinungen, oder ſie haben objective Realität, ſie ſind in den Dingen gegenwärtig als deren wahre Subſtanz und der innerſte Kern ihres Lebens, oder ſie werden aus den Dingen gewonnen durch Abſtraction: immer blieben ſie doch die Angel der Wiſſenſchaft, und ſelbſt die Nominaliſten, welche ſich in dieſen Problemen etwas freier bewegten, und mehr Sinn für die Erfahrung hatten, hielten doch im Ganzen immer an jener Methode feſt, und trugen die Feſſeln der Schule.

Im ſcholaſtiſchen Geiſte verwiſcht ſich dann gar bald die reale Baſis dieſer Begriffe, der Scholaſtiker betrachtet das Leben wie mit abſtracten Augen und verliert die Empfänglichkeit für die gegenſtändliche Welt, durch fortgeſetzte Abſtraction erzeugt er neue Begriffe, welche nun noch um einen Grad weiter von der Wirklichkeit entfernt ſtehen, und zu denen er die Materialien zum Theil aus Dichtungen und hiſtoriſchen Erinnerungen nimmt, ihre Unterſchiede, die er für Momente des Realen hält, bis in die feinſten Schattirungen verfolgend, prägt er neue Kunſtwörter aus, ohne ſich dabei nach den Regeln der Grammatik zu geniren, und ſo entſteht aus realen, abſtracten und erdichteten Fäden jenes ſonderbare Gedankengeſpinnſt, welches die Geiſter ſo lange umſchlungen gehalten, und von welchem ſich loszumachen es die Anſtrengung mehr als Eines Jahrhunderts bedurfte.

Dieſe Scholaſtik iſt in dem Hegel'ſchen Syſtem wieder auferſtanden. Hegel ſteht unſtreitig durch die Eigenthümlichkeit ſeines Geiſtes, durch Tiefe der Speculation, ſo wie durch den Reichthum von empiriſchen Kenntniſſen hoch über alle Scholaſtiker; allein der Geiſt ſeines Syſtems, d. h. der Gedanke, die logiſche Idee, die Kategorieen der reinen Vernunft zum göttlichen Denken, und zwar nicht blos zu den ewigen Vorbildern alles Erſchaffenen, ſondern auch zu den innern Bildnern ſelbſt und zu der wahren Subſtanz alles Endlichen zu erheben, ſo daß Alles, was die Dinge noch außerdem ſind, nur für ein Sub-

jectives, Willkührliches, Zufälliges zu achten iſt: dieſer Gedanke iſt ſcholaſtiſch.

Dieſe ſcholaſtiſche Anſicht tritt uns nun ſogleich in dem Begriffe der Natur entgegen. Schon in der Logik wird der Natur ihre Ohnmacht, die Strenge des Begriffs nicht feſthalten und darſtellen zu können, zum Vorwurf gemacht. „Sie verläuft ſich, heißt es, in begriffsloſe blinde Mannichfaltigkeit, und ihre mannichfaltigen Gattungen und Arten ſind für nichts höheres zu achten, als die willkührlichen Einfälle des Geiſtes in ſeinen Vorſtellungen. Das Concrete der Anſchauung iſt ein realer Stoff, der gleichgültig außer einander beſteht. Den gegebenen Stoff der Anſchauung für das Reelle gegen den Begriff zu nehmen, iſt eine Anſicht, welche abgelegt zu haben Bedingung der Philoſophie iſt. Wer die Richtigkeit einer Anſchauung oder Wahrnehmung, die Uebereinſtimmung der Vorſtellung mit dem Gegenſtande Wahrheit nennt, hat wenigſtens keinen Ausdruck mehr für dasjenige, was Gegenſtand und Zweck der Philoſophie iſt. Das Leben der Natur iſt das Leben, inſofern es in die Aeußerlichkeit des Beſtehens hinausgeworfen iſt, an der unorganiſchen Natur ſeine Bedingung hat, und wie die Momente der Idee eine Mannichfaltigkeit wirklicher Geſtaltungen ſind. Das Leben in der Idee iſt ohne ſolche Vorausſetzungen, welche als Geſtalten der Wirklichkeit ſind; ſeine Vorausſetzung iſt der Begriff *).“ In der Encyclopädie wird von ihr behauptet, die Aeußerlichkeit mache die Beſtimmung aus, in welcher ſie als Natur iſt. In dieſer Aeußerlichkeit haben die Begriffsbeſtimmungen den Schein eines gleichgültigen Beſtehens und der Vereinzelung gegen einander; der Begriff iſt deswegen als Innerliches. Die Natur zeigt daher in ihrem Daſeyn keine Freiheit, ſondern Nothwendigkeit und Zufälligkeit. Die Natur iſt an ſich, in der Idee göttlich, aber wie ſie iſt, entſpricht ihr Seyn ihrem Begriffe nicht; ſie iſt vielmehr der unaufgelöſte Widerſpruch. Es gehört der ſinnlichen Vorſtellungsweiſe an, die Zufälligkeit, Willkühr und Ordnungsloſigkeit in den Formen

*) Logik 2ter Bd. S. 47. 18. 90. 277.

der Naturproducte für Freiheit und Vernünftigkeit zu halten. Dieſe Ohnmacht der Natur, den Begriffsbeſtimmungen nicht getreu zu bleiben, und ihnen gemäß ihre Gebilde zu beſtimmen, ſetzt der Philoſophie Grenzen, und das Abgeſchmackteſte iſt, von dem Begriffe zu verlangen, er ſolle dergleichen Zufälligkeiten begreifen, und conſtruiren, deduciren. Darin liegt auch die Schwierigkeit, und in vielen Kreiſen die Unmöglichkeit, aus der empiriſchen Betrachtung feſte Unterſchiede für Klaſſen und Ordnungen zu finden. Philoſophie muß die Selbſtſtändigkeit und Würde der Begriffsbeſtimmungen feſthalten *).

Es iſt kaum möglich, eine unwürdigere Vorſtellung von der Natur zu haben, als Hegel hier ausgeſprochen hat; eine Vorſtellung, welche nur aus dem ſcholaſtiſchen Standpunkte des ganzen Syſtems einigermaßen begreiflich wird. Und dieſe Vorſtellung iſt noch dazu inconſequent, und trägt die Gebrechlichkeit der immanenten Dialectik recht offen zur Schau. Denn Erſtens findet ſich hier, wie ſchon bemerkt worden, zwiſchen der Naturphiloſophie und der Logik ein gewaltiger Hiatus, über welchen das Syſtem, nachdem es durch die große logiſche Aſcenſion bis zur abſoluten Spitze der Idee mühſam gelangt iſt, nur durch einen Salto mortale zu ſetzen vermag, indem es mit bewundrungswürdiger Kühnheit das Leben frei in die Aeußerlichkeit des Beſtehens hinauswirft, um als Natur zu ſeyn. Kenner des Schelling'ſchen Syſtems erinnern ſich, welche Mühe ſich einſt Schelling in der Schrift: Philoſophie und Religion, Tübingen 1804, gab, die Abkunft der endlichen Dinge aus dem Abſoluten begreiflich zu machen. Nachdem er ſich auf eine Stelle in der früheren Schrift Bruno bezogen, worin die Auflöſung dieſes Problems für den Kenner klar und beſtimmt niedergelegt ſeyn ſoll, in welcher aber die ganze Frage vornehm ablehnend umgangen wird, ſchickt er ſich an, den Schleier von dieſer Frage ganz hinwegzuheben, wiederholt aber nur, als es wirklich zur Conſtruction kommt, den Refrain des alten Liedes von der abſoluten Identität des Idealen und Realen und ſieht ſich bald zu dem merkwürdigen

*) Encyclop. S. 219—224.

Geſtändniſſe genöthiget: „Vom Abſoluten zum Wirklichen giebt es keinen ſtetigen Uebergang, der Urſprung der Sinnenwelt iſt nur als ein vollkommenes Abbrechen von der Abſolutheit durch einen Sprung denkbar. In Gott liegt nur der Grund der Ideen, welche nur wieder Ideen produciren, aber keine poſitive von ihnen oder vom Abſoluten ausgehende Wirkung macht eine Brücke vom Unendlichen zum Endlichen. Das Abſolute iſt das einzige Reale, die endlichen Dinge dagegen ſind nicht real; ihr Grund kann daher nicht in einer Mittheilung von Realität an ſie, er kann nur in einer Entfernung, in einem Abfall von dem Abſoluten liegen *).“ Nach dieſer Conſtruction iſt der Leſer gerade ſo klug wie vorher, und erfährt blos, daß Schelling von dem Hergange der Schöpfung eben ſo wenig weiß, wie andere Leute. Auch hätte er beſſer gethan, den Schleier von dieſem Geheimniſſe nicht zu heben, weil dann wenigſtens die Gebrechen ſeines Syſtems nichts aufs Neue an den Tag gekommen wären. Dieſe ewige crux philosophorum, die Entſtehung der endlichen Dinge laſtet denn auch auf der Hegel'ſchen Lehre. Dieſe ſchließt ſich auch in dieſem Punkte an Schelling an. Es wird bemerkt, ohne Schelling zu nennen: „Es ſey „die Natur auch als der Abfall der Idee von ſich ſelbſt ausgeſprochen worden **);“ und nach dem ganzen Zuſammenhange kann dieſe Aeußerung nur als beifällig angeſehen werden, was um ſo ſicherer anzunehmen iſt, da beide Denker in der Herabſetzung der endlichen Dinge übereinſtimmen. Es widerſtreitet aber dieſer Abfall ſowohl dem Weſen des Abſoluten, als der Natur der endlichen Dinge und zerfällt damit in ſich ſelbſt. Das Abſolute, die abſolute Idee, Gott, welcher die Urſache der endlichen Dinge nicht iſt, verdient auch dieſen Namen nicht, weil es dann ein ſelbſtſtändiges Seyn unabhängig von ihm geben würde. Es müßten dann die endlichen Dinge ſelbſt das Abſolute ſeyn, was aber theils ihrem Begriffe, theils der ausdrücklichen Erklärung widerſtreitet, daß ſie gar nicht real ſind. Es kann folglich nach dieſer Conſtruction gar keine endlichen

*) Philoſ. und Relig. S. 34—39.
**) Encyclopäd. S. 219.

Digitized by Google

Dinge geben, was aber doch nach dem Zeugniſſe der Erfahrung der Fall iſt, nach welcher es ein Entſtehen, eine Lebensdauer, ſo wie ein Vergehen endlicher Dinge giebt, und wofür unſer eigenes Leben ein kräftiger Zeuge iſt. Eben ſo wenig begreift man, wie aus dem Abſoluten etwas abfallen, und wie dieſer Abfall zugleich außer aller Zeit ſeyn könne. Endlich wird hierbei ein Gegenſatz des Abſoluten und der endlichen Welt der Erſcheinungen angenommen, der nach dem unzweideutigen Princip des Syſtems gar nicht vorhanden ſeyn ſollte.

Zweitens iſt dieſe Conſtruction der Natur unverträglich mit der immanenten Dialectik des Syſtems, nach welcher die nächſte Stufe die höhere iſt, auf welche das Moment des Prozeſſes ſich erhebend, in ſeinen eigenen Grund zurückgeht. Die Logik als der erſte Theil des Syſtems iſt nun deswegen die niedrigſte Stufe, weil ſie blos das logiſche Leben enthält, die Idee an ſich, die reinen Weſenheiten der Vernunft, die Darſtellung Gottes vor der Schöpfung. Nach Hegel's eigener Verſicherung aber iſt Gott ohne die Schöpfung nicht Gott: erſt indem er ſich offenbart, in der Natur ſich äußerlich macht, und durch die verſchiedenen naturphiloſophiſchen und menſchlichen Prozeſſe zum perſönlichen Bewußtſeyn hindurchdringt, um als Geiſt in ſich ſelbſt zurückzukehren; erſt ſo wird er Gott. Nach dieſer Annahme iſt jedes, auch das geringſte Naturproduct mehr als die logiſche Idee, weil es die logiſche Idee in ſich tragend noch ein Etwas enthält, wodurch es als dieſes beſtimmte Ding, an einer beſtimmten Stelle durch ſinnliche Eigenſchaften zur Erſcheinung gelangt. Die logiſche Idee iſt ſo wenig das wahre Leben, daß ſie im Grunde gar kein Leben iſt, weil ein Gewebe blos abſtracter Begriffe dieſen Namen nicht verdient. Soll erſt der in ſeiner Schöpfung ſich offenbarende Gott der wahre ſeyn, ſo muß auch die Natur als dieſe Offenbarung im Raume und in der Zeit höher ſtehen als die blos logiſche Idee, und eben dieſelbe Aeußerlichkeit, welche ihr zum Vorwurf gemacht wird, enthält vielmehr ihre Rechtfertigung als die nothwendige Bedingung der Offenbarung Gottes, ſo wie als irdiſche Baſis des endlichen Geiſtes. Und wie ſehr das religiöſe Gefühl durch Naturbetrachtung erregt und belebt wird, weiß jeder aus eige-

ner Erfahrung viel zu gut, als daß es dafür noch eines beſonderen Belegs bedürfte. Gewiß ſteht der Geiſt höher als die Natur, aber er kann durch Mißbrauch der Freiheit auch viel tiefer ſinken, von ſeiner Beſtimmung viel weiter abfallen als die Natur, welche ihren ewigen Geſetzen treu immer auf derſelben Bahn fortſchreitet, weder ſittlich gut noch bös iſt. Eben deshalb iſt ſie ſo höchſt intereſſant, ſie mag nun in ſanften Tönen und zarten Geſtalten zu uns reden, oder mit furchtbar erhabener Gewalt auf uns eindringen; und gerade dann, wenn die Diſſonanzen in der menſchlichen Geſellſchaft unſer Gefühl verletzen, wenn ſich uns hier ſchauderhafte Scenen einer inneren Verworfenheit darbieten, von den bis zu ſcheuslichen Fratzen entſtellten Ebenbildern der Gottheit unſer Gemüth mit Entſetzen ſich abwendet: da erfriſcht und erheitert uns die Anſchauung des gemeſſeneren Ganges der Natur, und ein Blick in den geſtirnten Himmel giebt uns unſere Faſſung und das Bewußtſeyn unſerer Würde wieder.

Drittens. Es widerſtreitet dieſe Conſtruction inſonderheit der Ideenlehre Hegel's. Die Idee ſoll nämlich ſeyn: „die abſolute Einheit des Begriffs und der Objectivität, des Ideellen und Reellen, des Unendlichen und Endlichen. Der Gegenſtand, die objective und ſubjective Welt ſind ſelbſt die Congruenz des Begriffs und der Realität. Der ſchlechteſte Staat, inſofern er noch exiſtirt, iſt noch Idee, die Individuen gehorchen noch einem machthabenden Begriffe *).“ Beſteht aber das Weſen der Natur in der Aeußerlichkeit, folglich nicht in der Idealität, iſt ſie der unaufgelößte Widerſpruch, vermag ſie in ihrer Ohnmacht nicht den Begriff feſtzuhalten und darzuſtellen, herrſcht in ihr nicht blos eine ungebundene, zügelloſe Zufälligkeit, ſondern entbehrt jede Geſtalt des Begriffs ihrer ſelbſt **), ſo entſpricht auch das Reale dem Idealen nicht, und die abſolute Identität des Denkens und Seyns, der Grundpfeiler des ganzen Syſtems, ſtürzt in ſich ſelbſt zuſammen. Hierher iſt auch der Satz zu rechnen: Unmittelbar iſt Gott

*) Logik 2ter Bd. S. 267 ꝛc. Encyclop. S. 195.
**) Logik 2ter Bd. S. 47. Encyclop. S. 219. 220.

nur die Natur *); welcher nach der Dialectik des Syſtems ſchlechthin zu verwerfen iſt, indem die Natur entweder die logiſche Idee, oder den Geiſt zu ſeiner Vorausſetzung hat.

Viertens. Iſt jene Conſtruction der Natur unverträglich mit der Religionsphiloſophie des Syſtems. Es hat nämlich nach der Religionsphiloſophie die göttliche Dreieinigkeit drei Momente: a) Gott in ſeiner Ewigkeit an und für ſich, vor Erſchaffung der Welt, die ewige Idee: der Vater. b) Gott in der Erſchaffung der Welt, wodurch die abſolute Idee ſich in die phyſiſche Natur und den endlichen Geiſt ſpaltet; die göttliche Geſchichte als real, Gott im vollkommenen Daſeyn, als Welt: der Sohn. c) Der Prozeß der Verſöhnung, wodurch der Geiſt das von ſich Unterſchiedene mit ſich einiget: der heilige Geiſt **). Eins von beiden muß geſchehen. Entweder werfe man alle Religion von ſich, hat man den Muth, ſo ſage man es gerade heraus, daß man an keinen Gott glaubt, daß Alles Natur, Mechanismus, blinde Nothwendigkeit ſey, wie der Verfaſſer des Système de la Nature, und es iſt wenigſtens die Ehrlichkeit des Characters gerettet; oder, wenn man Religion zu haben bekennet, ſo ſpreche man von Gott mit Ehrfurcht. Macht Hegel Gott den Sohn zur Welt, ſo muß er conſequenter Weiſe auf ihn auch alle jene herabwürdigenden Vorſtellungen von der Natur übertragen, wo dann jeder Leſer ſich ſelbſt fragen kann, ob dieſes äußerliche, ohnmächtige, zufällige Scheinweſen, welches ſo tief unter dem endlichen böſen Geiſte ſteht, den Namen Gottes verdiene. Zugleich findet in dieſer Religionsphiloſophie unſere obige Bemerkung: Das wahre Princip der Hegel'ſchen Dialectik ſei niemand anders als Mephiſtopheles, ſeine volle Beſtätigung. Es heißt nämlich darin: „Das Böſe auf allgemeine Weiſe perſonificirt iſt der Teufel. Dieſer als das ſich ſelbſt wollende Negative iſt darin die Identität mit ſich und muß daher auch Affirmation haben, wie bei

*) Logik 2tes Buch. S. 211.

**) Vorleſungen über Philoſ. der Religion 2ter Bd. S. 177 ꝛc. vgl. auch Encyclop. S. 226, wo ſie ausdrücklich ein Vermitteltes genannt wird.

Milton, wo er in ſeiner charactervollen Energie beſſer iſt als mancher Engel *).“ Dieſe ſich ſelbſt ſetzende Negation, als identiſch mit ſich, und durch Negation ſich ſelbſt affirmirend iſt ja eben das klar ausgeſprochene dreieinige Schema der ganzen Dialectik. Nur erſcheint freilich hier Mephiſtopheles nicht in ſeiner natürlichen Geſtalt, ſondern wie in Göthe's Fauſt, wo er als Herr Baron maskirt, und mit falſchen Waden, der Marthe die Cour macht.

Fünftens: „Die Natur lehrt uns die Naturphiloſophie, iſt als ein Syſtem von Stufen zu betrachten, deren eine aus der andern nothwendig hervorgeht, und die nächſte Wahrheit derjenigen iſt, aus welcher ſie reſultirt, aber nicht ſo, daß die eine aus der andern natürlich erzeugt würde, ſondern in der innern den Grund der Natur ausmachenden Idee. Die Metamorphoſe kommt nur dem Begriffe als ſolchem zu, da deſſen Veränderung allein Entwicklung iſt **).“ Zugleich wird in der Anmerkung eingeſchärft: es ſey eine ungeſchickte Vorſtellung älterer auch neuerer Naturphiloſophie geweſen, die Fortbildung und den Uebergang einer Naturform und Sphäre in eine höhere für eine äußerlich wirkliche Production anzuſehen. Der Natur ſey gerade die Aeußerlichkeit eigenthümlich, die Unterſchiede auseinanderfallen, und ſie als gleichgültige Exiſtenzen auftreten zu laſſen: der dialectiſche Begriff, der die Stufen fortleitet, iſt das Innere derſelben. Solcher nebuloſer, im Grunde ſinnlicher Vorſtellungen, wie das Hervorgehen, muß ſich die denkende Betrachtung entſchlagen.

Auch dieſe Anſicht der Natur iſt höchſt inconſequent, und macht einen gewaltigen Riß in das ganze Syſtem. Werden nämlich dieſe einzelnen Stufen im Naturleben nicht aus einander natürlich erzeugt, ſondern ſind ſie nur Metamorphoſen der innern Idee, Entwickelungen des Begriffs im Denken, ſo iſt die vorgebliche Objectivität des Begriffs, die Congruenz des Begriffs und der objectiven Realität in der Idee, mit einem Worte

*) Vorleſungen über Philoſ. der Rel. 2ter Bd. S. 213.
**) Encyclopäd. S. 221.

die abſolute Identität des Denkens und Seyns eine erſchlichene, unerwieſene Vorausſetzung. Zugleich fällt damit der Grundgedanke der ganzen Logik, daß die logiſche Idee, die Begriffe der reinen Vernunft, die inneren Bildner, die Subſtanz der Erſcheinungen ſind. Sie ſind dieſes nicht, weil ſie nicht ſchöpferiſch ſind, ihrer idealen Metamorphoſe nichts Reelles in der Welt der Erſcheinungen entſpricht. Damit erhält auch von dieſer Seite unſer ſchon von oben gemachter Vorwurf, daß die logiſche Idee eine bloße Abſtraction und keineswegs Gott iſt, ſeine volle Rechtfertigung. Und endlich ſteht hier die ganze Natur abermals als ein unaufgelößtes Räthſel vor uns. In der Natur giebt es Stufenübergänge in der großen Kette der Weſen, eine reale Entwicklung des einen Moments aus dem andern: was iſt nun das plaſtiſche Princip dieſer Uebergänge, dieſer Hebungen und Senkungen? Die Natur an ſich kann es nicht ſeyn, weil ſie ſelbſt nur ein Aeußerliches, ein verſchwindendes Moment in dem grotesken göttlichen Prozeſſe iſt, ſchon ihrem Begriffe nach ein Zufälliges und Willkührliches; die logiſche Idee auch nicht; der Begriff ſoll es nicht ſeyn, und der perſönliche Gott exiſtirt auf dieſer Stufe noch nicht.

Der ſcholaſtiſche Geiſt des Syſtems tritt nun im Fortgange immer deutlicher hervor. Schon oben wurde bemerkt, daß von Raum und Zeit in der Logik hätte die Rede ſeyn müſſen, theils weil ſie ganz allgemeine Kategorieen ſind, theils in der Logik die Atome, und die Attraction und Repulſion derſelben eine Stelle gefunden haben, was ohne Raum undenkbar iſt. Zugleich erhellet hieraus, daß die Hegel'ſchen Atome, die in keinem Raume ſind, auch gar nicht wirkliche Atome ſind, wie ſie ſich ältere und neuere Atomiſtiker gedacht haben als die realen Principien der Körperwelt, ſondern imaginaire Weſen, abſtracte Atome und kraftloſe Schatten. Dann iſt aber auch noch eine andere Grundvorausſetzung Hegel's irrig, nämlich die, als ob ſein Syſtem alle andere in ſich vereinige, und ein jedes gerade an dem Punkte hervortreten laſſe, wo ſein Erſcheinen in dem unendlichen Organismus der Wiſſenſchaft nothwendig gefordert wird. Die Atomiſtik gehört aber nirgends anders hin als in die Naturphiloſophie. Machtſprüche wie

ſolche: „Nur das Natürliche iſt der Zeit unterthan, inſofern es endlich iſt; das Wahre dagegen, die Idee, der Geiſt, iſt ewig*),“ imponiren zwar einen Augenblick, können jedoch dem ſchärferen Blicke ihre natürliche Blöße nicht verbergen. Iſt auch die Wahrheit an ſich zeitlos, ſo iſt es doch nicht der Geiſt, der ſie findet. So wird die Wiſſenſchaft ein Product der Zeit, und bedarf der endlichen Geiſter als Organe ihrer Manifeſtation.

Nicht minder ſcholaſtiſch iſt die vorgebliche Conſtruction der Materie. Es heißt nämlich**): „Der Ort iſt die räumliche ſomit gleichgültige Einzelheit und dies nur als Zeit, als räumliches Jetzt, ſo daß der Ort unmittelbar gleichgültig gegen ſich als dieſen, und ſich äußerlich, die Negation ſeiner und ein anderer Ort iſt. Dies Vergehen und Sich-Wiedererzeugen des Raums in Zeit und der Zeit im Raum, iſt die Bewegung, ein Werden, das aber ſelbſt eben ſo ſehr unmittelbar identiſche daſeyende Einheit beider, die Materie, iſt.“ Und unmittelbar darauf werden diejenigen getadelt, „deren Verſtand den Uebergang von der Idealität zur Realität, von der Abſtraction zum concreten Daſeyn nicht begreifen können, weil ſie dieſen Uebergang hier von Raum und Zeit zur Materie als einen äußerlichen ſich denken.“ So wird dem Leſer Sand in die Augen geſtreuet, um ihn über den in Frage ſtehenden Punkt zu blenden. Der Leſer erinnert ſich unſtreitig, daß wir von der abſoluten Idee hergekommen ſind, und daß eben die Frage jetzt dieſe iſt: wie kann die logiſche Idee, nach der Hegel'ſchen Dreieinigkeit, Gott der Vater, der außer der Welt raumlos und zeitlos iſt***), in Raum und Zeit eingehen, um zur Natur zu werden, deren Weſen Hegel ſelbſt in die Aeußerlichkeit ſetzt? Hätte Hegel mit den Naturaliſten angenommen, die Materie ſey ewig, und, wie die Atomiſten wollen, die Gottheit ſey entweder ein Hirngeſpinnſt, oder ſie habe doch wenigſtens kei-

*) Encyclopäd. S. 231.

**) S. 235.

***) Vorleſungen über die Philoſophie der Relig. 2ter Bd. S. 178.

nen Theil an der Weltbildung: ſo wäre es etwas anderes; wir hätten nur dieſen Irrthum zu bekämpfen. Hegel dagegen geht vom reinen Denken, von der logiſchen Idee aus, und will in allem Ernſt zeigen, wie der logiſche Prozeß durch ſeine eigene, immanente Dialectik in die reale Welt der Erſcheinungen ausſchlägt, um in dieſer durch die verſchiedenen Stufen endlicher Weſen bis zum Menſchengeiſte durchzudringen, und durch ihn zu Gott zurückzukehren, der nur auf dieſem Wege zum Bewußtſeyn ſeiner ſelbſt gelangt. Wir haben folglich ein Recht von ihm zu verlangen, daß er entweder den Uebergang von der logiſchen Idee zur ſinnlichen Welt uns begreiflich mache, oder eingeſtehe, es ſey dieſer Uebergang unerklärlich, nicht aber uns einen blauen Dunſt vormache, um durch ihn zu entſchlüpfen. Durch jenen ſchon geſchilderten Salto mortale war Hegel doch nicht weiter gelangt als bis zu Raum und Zeit. Dieſe ſind aber für uns deswegen noch leer, weil die abſolute Idee ſelbſt außer Raum und Zeit ſeyn ſoll, und wir in der Logik, um das reine Seyn zu denken, auch von der Materie haben abſtrahiren müſſen. Nun iſt es zwar ganz richtig, daß die Bewegung ein Vergehen und Sich-Wiedererzeugen des Raums in die Zeit und der Zeit in den Raum, oder deutlicher ein Hineinbilden der Zeit in den Raum, ein Durchdringen beider iſt; allein damit ſind wir nicht weiter gekommen, als bis zum abſtracten Begriff der Bewegung, d. h. wenn ein Körper ſich bewegt, ſo negirt er ſeinen Raum durch die Zeit; aber damit iſt noch kein Körper gegeben, die Materie ſelbſt noch gar nicht begreiflich geworden.

Hieraus ergiebt ſich denn weiter, daß das, was in den folgenden Abſchnitten der Naturphiloſophie von der endlichen Mechanik, d. i. von der Schwere, dem Stoß und dem Fall, ſo wie von der abſoluten Mechanik, von der Gravitation und der Bewegung der planetariſchen Körper geſagt wird, ebenfalls der Haltung ermangelt und nur durch einen Sprung in das Syſtem eintritt. Dabei läuft manches Mißverſtändniß Kepler'ſcher und Newton'ſcher Lehren unter, und nur mit Mühe erkennt man ſelbſt das Bekannte wieder, ſo abſtrus und gezwungen iſt alles ausgedrückt.

Digitized by Google

Noch eine Bemerkung dringt ſich hier auf, weil ſie die lockere, poröſe Structur der Naturphiloſophie wieder von einer andern Seite kenntlich macht. Soll nämlich das Syſtem der logiſchen Idee in dem dreieinigen Schema die Wahrheit an ſich, und das Vorbild der Natur und des Geiſtes ſeyn, ſo mußte gezeigt werden, daß und wie die logiſche Idee in den einzelnen Naturprozeſſen gegenwärtig iſt, als deren immanente Subſtanz ſie dieſer entſprechen. Allein davon iſt bei den einzelnen Momenten gar nicht die Rede, obgleich manchmal die Kategorieen der Einzelheit, Beſonderheit, Subſtanz u. ſ. w. gebraucht werden, ſo daß die Logik mehr feierlich zu paradiren als wirklich zu handeln ſcheint. Die phyſiſche Dialectik iſt eine ganz andere geworden als die logiſche, die Negation ſpielt hier nicht mehr die große Rolle wie in der Logik, und die einzelnen Momente werden nur mit großer Anſtrengung an dem dreigliedrigen Schema fortgeſchleppt: Alles ſcheint in die Aeußerlichkeit und Zufälligkeit auseinander zu fallen, welche, nach Hegel, der Character der Natur iſt. Und das kann gar nicht anders ſeyn, da die ganze Naturphiloſophie blos eine innere Entwicklung des Begriffs in ſeinen mannichfaltigen Metamorphoſen ſeyn ſoll, ohne Berückſichtigung der zufälligen und willkührlichen Erſcheinungen, welche dem Begriffe nicht entſprechen. Alles wird auf die Folter der dreifüßigen Muſterform geſpannt, wie ſehr ſich auch die Natur dagegen empört. So werden, um nur Einiges herauszuheben, die vier Elemente, damit die Dreiheit in ihnen zum Vorſchein komme, ſo getheilt, daß Feuer und Waſſer, als Elemente des Gegenſatzes, für Ein Element genommen werden, ohne nur mit einem einzigen Worte zu erklären, was man unter einem Elemente des Gegenſatzes zu denken hat, und warum gerade Feuer und Waſſer dieſe Elemente ſeyn ſollen, und nicht vielmehr die Erde in ihrer concreten Beſtimmtheit gegen die übrigen. Und warum wird denn die Luft als ein beſonderes Element geſetzt, wenn ſie an ſich Feuer iſt *)? Der Stoff einiger Weſen muß aber doch abſolut ſpröde geweſen ſeyn, weil er ſich nicht hat in das Bette des Procruſtes ſpannen laſſen.

*) Encyclopäd. S. 270.

So finden wir in der individualiſirenden Mechanik vier Momente: die ſpecifiſche Schwere, die Cohäſion, den Klang und die Wärme; desgleichen in dem chemiſchen Prozeſſe vier: den Galvanismus, den Feuerprozeß, den Waſſerprozeß und den Prozeß in ſeiner Totalität *).

Um aber doch etwas Anderes zu ſagen, als das ſchon aus der empiriſchen Phyſik Bekannte, werden Definitionen in ſo abſtruſen und hochklingenden Phraſen aufgeſtellt, daß ſie wie Räthſel lauten, für deren Löſung man kühn das Höchſte bieten könnte, weil gewiß niemand das Wort finden würde. So folgende: Was iſt die erſte qualificirte Materie, als ihre reine Identität mit ſich, die daſeyend die Beziehung auf ſich als ſelbſtſtändig gegen die andern Beſtimmungen der Totalität iſt, das exiſtirende allgemeine Selbſt der Materie? Enthielten nicht die noch in die Definition mit aufgenommenen Worte: „Die erſte abſtracte Manifeſtation" eine dunkle Andeutung, ſo würde wohl kein Oedipus in Ewigkeit darauf verfallen, daß damit das Licht gemeint ſey. Aber: was iſt das Fürſichſeyn, nämlich das in der Individualität als Moment geſetzte? oder deutlicher: die negative Allgemeinheit, oder die ſich auf ſich beziehende Negativität? Der Leſer wird gewiß auf die Dialectik oder irgend ein dialectiſches Moment rathen. Weit gefehlt: es iſt das Feuer gemeint **). Solche allgemeine Formeln ſind eben ihrer Allgemeinheit wegen nichtsſagende, und ſie ſchaden der Wiſſenſchaft, weil ſie in dem Schüler den Dünkel erzeugen, als ob man zur Einſicht in das Weſen der Erſcheinungen der Erfahrung gar nicht bedürfe, ſondern mit der Speculation allein ausreiche.

Es geben aber dieſe Definitionen nicht etwa blos das Bekannte nur in hochklingenden Phraſen wieder, ſondern ſie ſind auch unwahr. Das Licht iſt weder das allgemeine Selbſt der Materie, zumal da die Vorſtellung von discreten einfachen Lichtſtrahlen, und Theilchen und Bündeln derſelben, zu der Barbarei der Begriffe gerechnet wird, die in der Phyſik beſon-

*) Encyclopäd. S. 269 ꝛc. und S. 311 ꝛc.
**) S. 261. 270.

ders durch Newton herrſchend geworden, und folglich das Licht nicht wie die Materie der Stoff der Dinge iſt, noch eine blos abſtracte Manifeſtation, da es concret iſt, noch viel weniger ein reines Manifeſtiren, da es in die Körper eindringt, chemiſche und phyſiſche Prozeſſe erregt, und überhaupt mannichfaltige Wirkungen hervorbringt, und weil es in die Körper eindringend mehrere Modificationen erleidet, ſo darf man auch nicht behaupten, es verhalte ſich ſelbſtſtändig gegen die andern Beſtimmungen der Totalität. Und §. 277 der Encyclopädie ſelbſt widerlegt jene Definition des Lichts, als ſey es das Selbſt der Materie. Es heißt nämlich dort: „Das Licht verhält ſich als die allgemeine phyſicaliſche Identität zunächſt als ein Verſchiedenes zu der in den andern Begriffs=Momenten qualificirten Materie, als ein Aeußeres und Anderes zu derſelben, die als das Negative des Lichts nicht aus ſich leuchtet, ein Dunkles iſt." Verhält ſich das Licht blos als ein Aeußeres und Anderes zu der dunklen Materie, ſo iſt ja klar, daß es nicht das Selbſt der Materie iſt, weil dieſes in der dunklen eben ſo gut iſt, wie in der leuchtenden: ja die dunkle, als die raumfüllende, gediegene, ſcheint vielmehr die eigentliche Materie zu ſeyn, welche den organiſchen Weſen, wie auf unſerm Planeten, zur feſten Grundlage dient und ihnen die Stoffe zur Körperbildung darbietet, wogegen das Licht in ſeiner Freiheit und ſchnellen Bewegung auf der Grenze zwiſchen der Idealität und Realität ſteht, und ſich mehr dem Geiſte nähert.

Unſere ſchon oben gemachte Bemerkung, daß der Verſuch, die einzelnen Momente des Syſtems in der Ordnung zu denken, wie Hegel ſie vorſchreibt, d. h. daß das erſte als das niedrigſte durch die eigene Dialectik in das nächſte als in ſeinen höheren Grund übergeht, auf reinen Unſinn führt, beſtätiget ſich durch die Naturphiloſophie auf eine unwiderlegliche Weiſe. die Naturphiloſophie fängt ihre Dialectik mit Raum und Zeit an, und bewegt ſich durch die Matérie in der endlichen und abſoluten Mechanik zum Lichte, von da durch die Elemente und den elementariſchen Prozeß zur Phyſik der beſonderen Individualität, und durch deren vier Momente: die ſpecifiſche Schwere, die Cohäſion, den Klang und die Wärme, zur Geſtalt und

deren Beſtimmtheit in der Kryſtalliſation. Nun wäre es gewiß abſurd, zu behaupten: die Kryſtalle ſeyen der Zeit nach die erſten, und ihre Geburten die Wärme, der Klang u. ſ. w., und dann die Elemente, welche dann wieder die Materie und Raum und Zeit erzeugt hätten: da vielmehr das Element, als eine beſtimmte, individualiſirte, ſich immer gleich bleibende Modification der Materie dieſe zu ſeiner Vorausſetzung hat, ſo wie der Kryſtall das Element zu ſeiner Bedingung u. ſ. w. bis zu den noch reicheren concreten Geſtalten. So fordert es nicht blos der reale Zuſammenhang der Erſcheinungen, ſondern auch der Begriff an ſich. Darum durfte aber nicht, wie von Hegel geſchehen, erſt der Begriff des lunariſchen Körpers oder des Trabanten, und dann erſt der des Planeten oder Hauptkörpers entwickelt werden, weil dieſer zwar ohne jenen, jener aber nicht ohne dieſen exiſtiren kann. Von den Kometen hat Hegel die oberflächlichſte Vorſtellung, welche denkbar iſt, daß ſie nämlich in ihrer ausſchweifenden Bahn blos die Zufälligkeit darſtellen, oberflächliche Concretionen ſind, die eben ſo zufällig ſich wieder zerſtäuben mögen *); eine Vorſtellung, welche jetzt wohl nicht einmal ein Aſtronom mehr hegt, eines Philoſophen aber, der in Allem Gott und göttliches Walten zu erkennen vorgiebt, vollends ganz unwürdig iſt. Schon die einfache Thatſache, daß die Bahn einiger berechnet worden iſt, hätte doch auf würdigere Gedanken leiten ſollen! Bei dieſer Gelegenheit wird der Trabant oder Mond ſo erklärt: „Er iſt der Körper der Starrheit als des formellen Fürſichſeyns, welches die im Gegenſatz befangene Selbſtſtändigkeit, und darum nicht Individualität iſt, ſondern dienend **).“ Dieſe Definition ſcheint gar keinen Sinn zu haben. Denn Einmal begreife ich nicht, wie der Mond, da er ein Körper für ſich iſt, getrennt von ſeinem Planeten, blos formell für ſich ſeyn kann. Sodann iſt mir eben ſo unerklärlich, wie er, wenn er blos formell iſt, gleichwohl ſelbſtſtändig ſeyn kann; und endlich, wie er, wenn er ſelbſtſtändig, darum aufhören ſoll, Individualität zu ſeyn,

*) Encyelopäd. S. 267.
**) S. 266.

Digitized by Google

weil ſeine Selbſtſtändigkeit im Gegenſatz befangen iſt. Dieſe Erklärung würde eben ſo gut auf die Sonne paſſen. Auch die Sonne iſt ein Fürſichſeyn, eine im Gegenſatz (zu ihren Planeten) befangene Selbſtſtändigkeit; und ſie müßte aus demſelben Grunde dienend, Trabant eines andern ſeyn. Ueberhaupt wird die Sonne in dieſer Naturphiloſophie zurückgeſetzt, und zwar blos deswegen, „weil die planetariſchen Körper als die unmittelbar concreten in ihrer Exiſtenz die vollkommenſten ſind. Man pflege die Sonne für das Vortrefflichſte zu nehmen, inſofern der Verſtand das Abſtracte dem Concreten vorzieht *).“ So macht es Hegel immer. Wo er etwas widerlegen will, da ſtellt er es von einer auffallenden, verzerrten Seite dar, auf eine Weiſe, wie es der andere gar nicht gedacht hat. Und ſein Todfeind, den er mit unerbittlicher Strenge verfolgt, iſt der Verſtand; wobei er davon gar keine Ahndung zu haben ſcheint, welche große Rolle dieſer mit Füßen getretene Verſtand in ſeinem eigenen Syſteme ſpielt. Es iſt wohl nie jemanden eingefallen, die Sonne aus dem von Hegel angegebenen Grunde, als ob ſie etwas Abſtractes wäre, für vollkommener als den Planeten zu halten, ſondern deswegen, weil ſie ihn beherrſcht, Wärme und Leben in ihm erregt und unterhält, und die Bewohner deſſelben zur Anſchauung der Natur einladet. Dagegen iſt der von Hegel angegebene Grund für die größere Vollkommenheit des Planeten, weil er unmittelbar concret iſt, im Grunde keiner, theils weil unſer Planet, die Erde, als das Product vieler ineinander eingreifender Prozeſſe keineswegs unmittelbar concret iſt, und die Sonne ein zwar ohne Vergleich größerer, aber deshalb ein eben ſo concreter Körper iſt als die Erde, und endlich daraus folgen würde, daß das Kleinere, Beſchränktere, Abhängige vollkommener ſey als das Größere, Beherrſchende, und mithin auch das endliche Weſen vollkommener als das unendliche. Bei dieſer Gelegenheit wird der Aſtronomie vorgeworfen, ſie habe über die Entfernung derſelben noch gar kein Geſetz, vielweniger etwas Vernünftiges entdeckt. Warum trägt denn Hegel nicht

*) S. 251.

ſelbſt das Vernünftige hierüber vor, wenn er die ganze Naturgeſchichte Gottes vor und in der Schöpfung kennt?

In den folgenden Abſchnitten, in der Phyſik der beſonderen und totalen Individualität, wie er ſie ſonderbarer Weiſe nennt, macht Hegel über Wärme, Magnetismus, Farben, Electrizität und den chemiſchen Prozeß mehrere gehaltvolle kritiſche Bemerkungen, deren Werth ich um ſo lieber anerkenne, als ich meine Kritik nur durch das unumgänglich Nothwendige zu umſchränken beabſichtige.

In der organiſchen Phyſik iſt die geologiſche Natur am dürftigſten ausgeſtattet worden, indem Hegel darüber eigentlich ſo viel als Nichts zu ſagen gewußt hat, und das, was er geſagt hat, unrichtig iſt. Die ganze Expoſition fängt damit an, daß hier in der organiſchen Phyſik die Idee zur unmittelbaren Exiſtenz, zum Leben gekommen ſey: worin, beiläufig geſagt, zugleich das Geſtändniß liegt, daß die logiſche Idee keinesweges, wie Hegel oft verſichert, das wahre Leben iſt, ſondern nur ein Skelett, eine Bleiſtiftzeichnung des Lebens. Das Leben wird hierauf in den geologiſchen, vegetabiliſchen und animaliſchen Organismus getheilt, gleichwohl, im Widerſpruch damit, der geologiſche Organismus als ein unlebendiger characteriſirt, und zwar blos deswegen, weil er als unmittelbarer exiſtire, da doch das Leben als Prozeß, die ſich mit ſich vermittelnde Thätigkeit ſey *). Der Erdkörper ſey nur die Geſtalt des Organismus, das allgemeine Syſtem der individuellen Körper. Dieſe Aeußerungen verrathen eine ſo oberflächliche Anſicht, wie man ſie, nach dem gegenwärtigen Standpunkte der Wiſſenſchaft kaum dem Empiriker, der doch im Reiche des Wiſſens den niedrigſten Rang einnimmt, verzeihen kann, geſchweige denn dem Philoſophen, welcher in die höchſte Region der Gedankenwelt ſich erhebend, ſelbſt im Tode das Leben, das Wirken der göttlichen Idee, und durch ſie Geſetzmäßigkeit, Ordnung und Uebereinſtimmung auch da noch erkennen ſoll,

*) Encyclopäd. S. 323 ꝛc.

Digitized by Google

wo das gemeine, leibliche Auge nichts als Zufälligkeit, rohe Naturgewalt, und die auseinandergeriſſenen Glieder einer erhabeneren Individualität erblickt. Zu dem Leben der Erde als ſolcher gehört ja nicht blos das ſcheinbar ruhige Beſtehen der Gebirge, ſondern auch die Licht-, die Wärme-, die Waſſer-, die atmoſphäriſchen und meteorologiſchen Prozeſſe, ſammt der Achſendrehung und der gemeſſenen Bahn um die Sonne mit allen daraus reſultirenden Momenten: mit einem Worte: eine Reihe von Phänomenen, welche in ihrer geſetzmäßigen Wechſelwirkung alle Kennzeichen des organiſchen Lebens an ſich tragen, obgleich es oberflächlich betrachtet uns nicht ſo ſcheint, weil alle Verhältniſſe deſſelben nach einem viel größeren Maaßſtabe angelegt ſind, als in den kleineren und bekannteren Organismen. Aus demſelben Grunde durfte auch der Bildungsprozeß der Erde von Hegel nicht als ein vergangener angeſehen werden: ſondern er iſt als ein fortdauernd lebendiger zu betrachten. Kommen doch in unſerem eigenen Leben nur die größeren, ins Auge fallenden Phänomene zu unſerm Bewußtſeyn, während die zarteſten Schattirungen, die geräuſchloſen Metamorphoſen im Innern der einzelnen Organe ſich unſern Blicken entziehen: wie viel mehr muß dieſes in einem ſolchen Körper geſchehen, wie die Erde iſt. Von der Regſamkeit ihres innern Lebens haben wir in den Vulkanen und Erdbeben zwei furchtbare Zeugen; und die eigenthümlichen Producte der Vulkaneität beweiſen zugleich, daß auch die Bildungsprozeſſe einzelner Mineralien keineswegs für immer geſchloſſen ſind. Für die Entſtehung der einzelnen Gebirgsarten ſelbſt nimmt er nicht ein dreigliedriges Princip, ſondern blos ein doppeltes an, den Granit und den Kalk, welche beide theils einander zur Seite gehen, theils in concrescirenden Bildungen bis zur äußern Vermiſchung ineinander greifen: eine vage Deduction, deren Beſchränktheit keines beſondern Commentars bedarf.

Befriedigender iſt, was über den pflanzlichen Organismus mit Rückſicht auf Schultz geſagt wird. Größere Schwierigkeiten erheben ſich aber gegen die Conſtruction des thieriſchen Organismus, wovon wir jedoch, der Kürze wegen, nur einige bemerkbar machen wollen.

Digitized by Google

Zuvörderſt iſt gar nicht die Nothwendigkeit der Erhebung des pflanzlichen Organismus in den thieriſchen dargethan worden, was doch nach den Principien des Syſtems hätte geſchehen ſollen: es fehlt mithin dieſem Theile die immanente Dialectik. Zweitens wird die Selbſtbewegung des Thiers eine zufällige genannt, welche folglich keine nothwendige Beziehung auf den Begriff hat, da doch im Gegentheil die Selbſtbewegung mit der Empfindung zum Weſen des Thiers gehört. Drittens: Damit verbindet Hegel unmittelbar die Stimme als einen allgemeinen Character des Thiers. Er ſcheint mithin nicht gewußt zu haben, daß die niederen Thiere ſämmtlich, ſo wie noch die Fiſche, ingleichen viele Eidechſen, Schildkröten und Schlangen ſtumm ſind: ja in dem eigentlichen von Hegel ſelbſt angedeuteten Sinne, wodurch die Stimme auf die wirkliche Idealität, die Seele, bezogen werden ſoll, ſind nur die lungenathmenden Thiere der Stimme fähig. Viertens: Dem dreigliedrigen Schema zu Liebe wird die thieriſche Geſtalt in drei Syſteme getheilt, in das der Senſibilität, der Irritabilität und der Reproduction, denen das Nerven-, das Blut- und das Verdauungs-Syſtem entſprechen ſoll. Dabei iſt das ſo unendlich wichtige Geſchlechtsſyſtem ganz übergangen worden. Erſt ſpäter kommt etwas von dem Geſchlechtsverhältniſſe und dem Geſchlechtsproceſſe vor, aber nicht von den Geſchlechtsorganen. Zum Syſtem der Senſibilität wird ganz irrig das Knochenſyſtem gerechnet, welches für ſich vielmehr der Gegenſatz zur Senſibilität iſt, und das Hegel auf eine komiſche Weiſe definirt als „das Extrem der abſtracten Beziehung ihrer ſelbſt auf ſich ſelbſt.“ Das Blut wird nur als eine Folge der Irritabilität des Muskelſyſtems betrachtet, ohne daß deſſen tiefere Bedeutung für den Organismus erwogen würde. Dann heißt es unmittelbar darauf: „Das Thier iſt hierdurch für ſich in die Centra von drei Syſtemen abgetheilt, Kopf, Bruſt und Unterleib *),“ welche Abtheilung aber gar keine Folge iſt von jenen drei Syſtemen, deren Organe durch den ganzen Thierleib vertheilt ſind. Fünftens: Die Sinne werden zu der

*) Encyclopädie S. 335.

folgenden Abtheilung, der Aſſimilation gerechnet, da ſie doch eben ſo zur Geſtalt und namentlich zum Nervenſyſtem gehören. Sechſtens: Je freudiger wir in die Anerkennung der großen Fortſchritte der Zoologie und der vergleichenden Anatomie in unſerer Zeit einſtimmen, um ſo mehr haben wir es zu bedauern, daß Hegel deſſenungeachtet eine ſo unwürdige Anſicht von dem Thierreiche hat faſſen können, als er in der Naturphiloſophie ausgeſprochen hat. Den nach der bisherigen Logik groben Widerſpruch, daß der Begriff des Thiers den Begriff ſelbſt zu ſeinem Weſen haben ſoll, weil es die Wirklichkeit der Idee des Lebens iſt, gleichwohl aber die Unmittelbarkeit der Idee des Lebens (welche vorher der Pflanze, hier aber dem Thiere beigelegt wird) eben darin beſtehen ſoll, daß der Begriff, obgleich nur er das an und für ſich Beſtimmte iſt, nicht als ſolches im Leben exiſtirt: dieſen Widerſpruch vermag nur derjenige unbeleidigt zu ertragen, der die Verſtandes-Logik verachtend in Widerſprüchen ſich gefällt, und in ihnen die wahre Dialectik findet. Die Thierwelt ſoll „faſt weniger als andere Sphären der Natur ein in ſich unabhängiges vernünftiges Syſtem von Organiſation darſtellen, an den Formen des Begriffs feſthalten und ſie vor Vermengung, Verkümmerung und Uebergängen bewahren. Es ſey darum das Thier den Veränderungen des allgemeinen Naturlebens unterworfen, und das Thierleben überhaupt ein krankes, ſo wie ſein Gefühl ein unſicheres, angſtvolles, unglückliches *).“

Hätte Hegel von der Natur eine andere Anſicht als die ſcholaſtiſche zu faſſen vermocht, hätte er dem Naturleben durch die Anſchauung ſich befreundet, und es nicht blos aus der Ferne durch die riſſigtrübe Brille der logiſchen Idee betrachtet, er würde in derſelben unendlichen Mannichfaltigkeit der Thierformen, in dieſer ewig jungen Schöpferkraft, in dieſem Ineinanderſpielen der einzelnen Species bis zur reizendſten Verwirrung mitten in der Geſetzmäßigkeit und Schönheit der Geſtalten, deren Verſtändniß ihm verſchloſſen geblieben, das Walten jener höheren Macht erkannt haben, welche mehr iſt als das anatomiſche

*) S. 349.

Präparat des reinen Denkens und die immanente Dialectik der logiſchen Kategorieen *). Nur wer dieſe logiſche Idee für das wahre Seyn und das Thierleben für ein verſchwindendes Moment, für einen bloßen Durchgangspunkt in der Naturgeſchichte Gottes zum philoſophiſchen Bewußtſeyn hält, kann auf den Gedanken kommen, das Thierleben für krank und unglücklich zu halten: nicht wer es unbefangen beurtheilt. In welchem Sinne man auch die Wörter, Krankheit und Unglück, nimmt: auf keine Weiſe können ſie für ein characteriſtiſches Merkmal des Thierlebens gelten. Im Menſchen erzeugen ſich viel zahlreichere und complicirtere Krankheitsformen als im Thiere, theils weil der menſchliche Organismus in ſich reicher und für die mannichfaltigſten Eindrücke empfänglicher iſt und durch ſie leichter umgeſtimmt werden kann, theils weil die ganze Erziehung eine künſtliche iſt, und aus dem Zuſammenleben der Menſchen und ihrem Zuſammengedrängtſeyn in ungeſunde Wohnungen, ſo wie durch die erkünſtelte, raffinirte Diät ſich eigenthümliche Krankheiten erzeugen, und wohl wieder in neue umſetzen, von denen das Thier in ſeiner einfacheren Lebensweiſe nichts erfährt. Das Thier iſt ſchon deswegen geſünder, weil es naturgemäßer lebt als der Menſch. In der Regel iſt es in der Gegend einheimiſch, welche am beſten zu ſeiner ganzen Organiſation paßt: fehlen ihm die Nahrungsmittel, oder ändert ſich die Temperatur in dem Grade, daß es ſich in ihr unwohl fühlt, ſo zieht es weiter in glücklichere Gegenden, und kehrt unter günſtigeren Verhältniſſen wieder zurück. Durch Inſtinkt wählt es unter den Nahrungsmitteln die ihm zuträglichſten aus; ſelbſt in Krankheiten greift es als ſein eigener Arzt nach den Heilmitteln; erſt da, wo es dem Menſchen, der ſich ihm ſelten als Freund, weit öfterer als Feind und Tyrann zeigt, freiwillig oder gezwungen folgt, wo es von ihm dem mütterlichen Boden entriſſen, in fremde Klimate geſchleppt, in enge Behälter geſchloſſen, der Bewegung beraubt, und mit ungeſunder Nah-

*) Daß Hegel manche einzelne Momente des Thierlebens allerdings ſehr intereſſirt haben, zeigt S. 345, wo ſogar die faeces der Kinder elegant conſtruirt werden.

rung gefüttert wird: erſt da ſcheint es an der menſchlichen Erkrankung Theil zu nehmen, und als Hausthier wird es mit Krankheiten behaftet, von denen dieſelbe Species im wilden, d. i. natürlichen Zuſtande frei geblieben wäre. Die wahre Krankheit aber in dem höheren Sinne des Worts, das innigere Seelenleiden, das Unglück kennt es ſo gut als gar nicht: deſſen iſt nur der Menſch fähig. Doch dies bedarf hier um ſo weniger einer weiteren Ausführung, da der folgende Abſchnitt uns ohnedies Gelegenheit darbieten wird, dieſen Gegenſtand noch ſchärfer ins Auge zu faſſen.

Viertes Capitel.

Von der Philoſophie des Geiſtes.

Mit der Philoſophie des Geiſtes betreten wir dasjenige Gebiet der Wiſſenſchaft, in welchem die wichtigſten Angelegenheiten der Menſchheit zur Sprache kommen. Es handelt ſich hier um diejenigen Ideen, auf denen die Würde unſeres Lebens beruht, und wodurch wir als Glieder einer höheren Ordnung der Weſen mit dem Göttlichen unmittelbar in Verbindung treten, ja ſelbſt die Außenwelt erſt in dem rechten Lichte erſcheint. Das Bewußtſeyn iſt der Brennpunkt unſerer geſammten Ueberzeugungen, in den das göttliche Seyn hineinblitzt, und die Strahlen der Außenwelt ſich ſammeln; aber von uns hängt es ab, ob ſich daran die himmliſche Flamme des Guten, oder die verzehrende Glut der Leidenſchaft entzünden, ob wir dem Engel des Lichts, oder der Macht des finſtern Erdgeiſtes dienen wollen. Je mehr aber die unergründliche Tiefe dieſes Räthſels zur nachſichtigen Beurtheilung der verſuchten Löſungen deſſelben einladet, um ſo mehr haben wir darüber zu wachen, daß keine ſophiſtiſche Vorſpiegelung uns bethöre und uns den höchſten Schmuck unſeres Lebens raube.

Hegel iſt mit uns in der Schwierigkeit der Erkenntniß des Geiſtes einverſtanden. Befremdend indeß tritt uns beim Eingange die Bemerkung entgegen: „die Bücher des Ariſtoteles

Digitized by Google

über die Seele ſeyen das einzige Werk von ſpeculativem Intereſſe über dieſen Gegenſtand, und der weſentliche Zweck einer Philoſophie des Geiſtes kann nur der ſeyn, den Begriff in die Erkenntniß des Geiſtes wieder einzuführen und den Sinn der Ariſtoteliſchen Bücher wieder aufzuſchließen *)." Es dringt ſich nämlich hier unwillkührlich die Frage auf: Wie es doch hat kommen können, daß derſelbe Ariſtoteles, der ſo tief in den Geiſt eingedrungen, gleichwohl von dem Denken zu einer ſo oberflächlichen Anſicht hat gelangen können, daß er darauf eine Logik gründete, welche ihrer völligen Unbrauchbarkeit wegen durch Hegel's Logik vernichtet werden ſollte, da doch das Ariſtoteliſche Organon in genauer Verbindung mit den pſychologiſchen Lehren deſſelben ſteht? Hätte Hegel an dieſen Zuſammenhang beider Disciplinen gedacht, ſo würde ihm die Ariſtoteliſche Logik in einem andern Lichte erſchienen ſeyn, und ſeine eigene Logik eine dauerhaftere Grundlage erhalten haben.

Dann ſetzt Hegel die eigenthümliche Schwierigkeit in der Betrachtung der concreten Natur des Geiſtes darein, daß die beſonderen Stufen und Beſtimmungen der Entwicklung ſeines Begriffs nicht zugleich als beſondere Exiſtenzen zurück und ſeinen tieferen Geſtaltungen gegenüber bleiben, wie dies in der äußeren Natur der Fall iſt; die Beſtimmungen und Stufen des Geiſtes dagegen ſeyen weſentlich nur als Momente, Zuſtände, Beſtimmungen von den höheren Entwicklungsſtufen **). Dieſe für die Geiſtesphiloſophie ſchlagende Stelle, die freilich als nothwendige Folge der immanenten Dialectik erſcheint, iſt nicht nur an ſich unwahr, indem ja auch im Leben des Geiſtes z. B. das Kind für ſich exiſtirt, die Empfindungen ꝛc. für ſich fortſpielen, ohne in das wiſſenſchaftliche Bewußtſeyn aufgenommen zu werden, und auf einer höheren Stufe das Recht und die Moralität neben der Kunſt und Religion ein Seyn für ſich haben, ſondern ſie hat auch die praktiſche Philoſophie in der Wurzel verdorben, da das Recht, das Gute einen abſoluten Werth hat, welcher durch keine Dialectik geſchmälert

*) Encyclop. S. 358.
**) S. 359.

und zu einem bloßen Moment in der Naturgeſchichte des göttlichen Geiſtes herabgeſetzt werden kann.

Der Begriff des Geiſtes im Verhältniß zur Natur wird hierauf ſo gefaßt: „Der Geiſt hat für uns die Natur zu ſeiner Vorausſetzung, deren Wahrheit, und damit deren abſolut Erſtes er iſt. In dieſer Wahrheit iſt die Natur verſchwunden, und der Geiſt hat ſich als die zu ihrem Fürſichſeyn gelangte Idee ergeben. Das Offenbaren des freien Geiſtes iſt Setzen der Natur als ſeiner Welt; ein Setzen, das als Reflexion zugleich Vorausſetzen der Welt als ſelbſtſtändiger Natur iſt. Das Abſolute iſt der Geiſt; dies iſt die höchſte Definition des Abſoluten. Dieſe Definition zu finden, und ihren Sinn und Inhalt zu begreifen, war die abſolute Tendenz aller Bildung und Philoſophie. Das, was in der Chriſtlichen Religion der bloßen Vorſtellung gegeben iſt, in ſeinem eigenen Elemente, dem Begriffe, zu faſſen, iſt die Aufgabe der Philoſophie, welche erſt damit gelößt iſt *).“

An dieſer Stelle tritt das von uns ſchon oft gerügte Grundgebrechen des Hegel'ſchen Syſtems: die nicht gerechtfertigte Vorausſetzung der abſoluten Identität des Denkens und Seyns, und damit die Verwechslung des menſchlichen und göttlichen Standpunkts, in unverkennbaren Zügen hervor, wobei es aber zugleich auch deutlich wird, wie die abſolute Dialectik nur durch innere Widerſprüche, ohne ſie zu lößen, ſich mühſam fortzuſchleppen vermag. Hegel nimmt keinen Anſtand, in unmittelbarer Verbindung zu ſagen: „der Geiſt habe für uns die Natur zu ſeiner Vorausſetzung, deren abſolut Erſtes er gleichwohl ſey.“ Der Geiſt aber, der für uns die Natur zu ſeiner Vorausſetzung hat, iſt der, welcher aus den phyſiſchen Prozeſſen als Menſchengeſchlecht reſultirt, der Menſch als Gattung baſirt auf das Thierleben; oder in Hegel's Sprache, der ſubjective und objective, d. i. endliche Geiſt, der erſt am Ende durch Religion und Philoſophie zu dem abſoluten Geiſte, der abſoluten Perſönlichkeit ſich zuſpitzt. Dieſer endliche Geiſt iſt

*) S. 360. 361.

Digitized by Google

keineswegs das Abſolut-Erſte der Natur, ſondern obwohl über ihr ſtehend, doch zugleich in ihr befangen und ihr Product, indem der pſychiſch-organiſche Prozeß der Zeugung, wodurch ein menſchliches Individuum zur Erſcheinung kommt, zugleich den Grund der individuellen Form ſeines Geiſtes enthält. Es hat alſo die obige Erklärung wenigſtens den Fehler, daß ſie etwas vom Geiſte im Allgemeinen behauptet, was blos von dem abſoluten Geiſte gilt. Daraus folgt jedoch keineswegs, daß die Natur in dem Geiſte verſchwunden iſt: vielmehr wird ſie durch den Geiſt blos in das Bewußtſeyn aufgenommen; ſie wird zu einer gedachten. Er ſelbſt ſagt bald darauf: „das Offenbaren des Geiſtes ſey ein Setzen der Natur als ſeiner Welt, ein Setzen, das als Reflexion zugleich Vorausſetzen der Welt als ſelbſtſtändiger Natur iſt.“ Nur widerſpricht hier wieder das letzte Moment dem erſten. Setzt der Geiſt die Natur als ſeine Welt, ſo hat ſie eben deshalb, weil er die höhere Macht iſt, ſein Beſtehen in ihm, und folglich kann ſie nicht vorausgeſetzt werden als ſelbſtſtändige Natur. Wo freilich Widerſprüche des Verſtandes als dialectiſch-nothwendige Momente abſichtlich gefordert werden, wo das Weſen der Speculation darein geſetzt wird, die Widerſprüche zu erzeugen und wieder aufzulößen: da mag ſo etwas nicht auffallen: nach jeder andern Methode muß man ſolche Widerſprüche als Nichtigkeiten ein für allemal verwerfen. Ja der abſolute Geiſt ſelbſt iſt das Ziel der ganzen Dialectik, welchem alle Momente zueilen, und die philoſophiſche Anſicht wird darein allein geſetzt, den Geiſt als ſich bildend und erziehend zu betrachten, ſo daß ſeine Aeußerungen nur die Momente ſeines Sich-zu-ſich-Selbſt-Hervorbringens (?) ſeines Zuſammenſchließens mit ſich ſind, wodurch er erſt das für ſich wird, was er an ſich iſt, nämlich wirklicher Geiſt *).

Daraus ergiebt ſich das allerunglücklichſte, traurigſte Reſultat, worüber zwar der ſpeculative Philoſoph, geblendet durch die eigene Sophiſtik, ſich einige Zeit zu tröſten vermag, das aber der Menſch, als ſolcher, deſto tiefer und ſchmerzlicher em-

*) S. 365.

pfindet. Ein unvertilgbares Bewußtſeyn ſagt uns nämlich: es habe unſer Leben einen Zweck an ſich ſelbſt, es gebe ein unveräußerliches Recht des Menſchen, eine Würde der Perſon in guten Handlungen, welche gleich einem Juwele von unſchätzbarem Werthe auch in der ſchlechteſten Faſſung und mitten in der Nacht ungünſtiger Verhältniſſe in eigenthümlichem Glanze ſtrahle, und was die Herzen in Liebe und Freundſchaft mit magiſcher Gewalt an einander feſſele, ſey mehr als blinde Naturgewalt und die Exploſion entzündeter Gehirnfibern. Nach Hegel's Dialectik aber ſind dies nur Momente in dem göttlichen Läuterungsprozeſſe, bunte Blaſen, die aus dem unendlichen Weltſtrome aufſteigend einen Augenblick glänzen, um zerplatzend wieder zurückzuſinken; das Menſchengeſchlecht, als ſolches, iſt gar nicht Selbſtzweck, ſondern nur eine nothwendige Stufe in der abſoluten Theogonie, ein Stadium, durch welches Gott von der Nothwendigkeit getrieben hindurch muß, um durch Religion und Philoſophie ſich ſelbſt zu finden, zum Bewußtſeyn ſeiner ſelbſt zu gelangen. Menſchenglück hat für dieſen dialectiſchen, prozeſſualiſchen Gott keine Bedeutung. Zwar wird in dieſem Syſtem der Menſchengeiſt zugleich unendlich hoch geſtellt, indem an die Menſchwerdung Gottes das Bewußtſeyn der göttlichen Perſönlichkeit ſelbſt geknüpft iſt; und beſonders feiert der Philoſoph in dieſem Tempel ſeine eigene Apotheoſe, weil er allein es iſt, der die Einſicht in den Verlauf dieſes ganzen Prozeſſes hat, und ihn durch den Begriff ſelbſt vollzieht. Vor der Schöpfung iſt Gott außer Raum und Zeit, nur noch die logiſche Idee, das reine Denken als ſolches. Durch die Schöpfung entäußert er ſich ſeiner ſelbſt, er wirft ſich hinaus in die Zufälligkeit des Naturlebens, um in der Materie als blindes Naturgeſetz fortzuwirken, bis es ihm, dem ewig formenwandelnden Proteus gelingt, in den organiſchen Geſchöpfen ſich zum individuellen Leben zuſammenzuziehen, und durch das kranke, unglückliche thieriſche Gefühl zum geſunden menſchlichen Daſeyn zu gelangen. Aber auch auf dieſer höheren Stufe angelangt, muß er erſt die endlichen Formen durchlaufen, um ſich zuletzt als abſoluter Geiſt zu wiſſen, und ſelbſt hier erfaßt er ſich zuerſt nur noch in der Kunſtform, ſodann in der Weiſe der Vorſtellung in

Digitized by Google

der geoffenbarten Religion und erſt zuletzt in der ihm allein entſprechenden abſoluten Form des Begriffs in der Philoſophie. So iſt der Philoſoph nicht blos der Sohn, in welchem Gott die Welt geliebt, weil die Menſchwerdung Gottes ewig fortdauert und ſich immerfort erneuert, ſondern auch der heilige Geiſt, welcher die Menſchen zu Gott zurückführend damit Gott ſelbſt aus ſeiner Entäußerung zu ſich zurückleitet, und in das reine logiſche Wiſſen übergehend den ganzen Prozeß in ſich zuſammenſchließt. Nun erſt iſt Gott wahrhaft Gott, denn nun erſt iſt er ein perſönlicher Gott, der durch Philoſophie erfährt, daß er auch als logiſche Idee und in der Entäußerung zur blinden Naturkraft ſchon Gott war, aber ohne es zu wiſſen, und hätte er ſich nicht in ſeinen unendlich vielen Incarnationen unter andern auch in den Philoſophen Hegel verwandelt, ſo würde er bis dieſe Stunde noch nicht zum vollen Bewußtſeyn ſeiner ſelbſt gelangt ſeyn, wenigſtens würde er ſich nur wiſſen in der Vorſtellung des gemeinen religiöſen Volks, oder in der übrigen Philoſophie wie in der Spinoziſtiſchen als bloße Subſtanz, oder in der Kantiſchen und ähnlichen Formen nur dies wiſſen, daß er von ſich ſelbſt nichts weiß, oder ſich ſelbſt nur fühlen, ahnden: nicht aber würde er ſich ſelbſt in ſeinem Begriff erfaßt haben. Dieſe ganz durchſichtige, waſſerhelle Gotteslehre, welche in Gott für unſer Wiſſen nicht das kleinſte dunkle Fleckchen zurücklaſſen will, gleicht, in unſer Bewußtſeyn aufgenommen, jenem feinen Gifte, dem aqua Toffana, das ihre Erfinderin auch das Manna von St. Nicolas von Bari nannte; wie dieſes, zerrüttet ſie, langſam aber deſto ſicherer, die Philoſophie wie die Religion; jene, indem ſie einen unendlichen Dünkel erzeugt, den auch dieſe Schule ganz offen zur Schau trägt, und die weitere Forſchung abſchneidet; dieſe, indem ſie die Gefühle und Geſinnungen unterdrückt, auf denen das religiöſe Bewußtſeyn beruht. Jedoch es iſt nöthig, daß wir dieſe Geiſteslehre noch im Einzelnen verfolgen.

Die Entwicklung des Geiſtes iſt, nach Hegel, daß er a) endlicher und zwar ſubjectiver und objectiver, b) abſoluter Geiſt iſt. Der ſubjective Geiſt iſt 1) unmittelbar, Seele oder Naturgeiſt, Gegenſtand der Anthro-

pologie; 2) für ſich, Bewußtſeyn, Gegenſtand der Phänomenologie des Geiſtes; und 3) der ſich in ſich beſtimmende Geiſt, als Subject für ſich, der Gegenſtand der Pſychologie.

Es iſt ſchon oben das Willkührliche dieſer Eintheilung gerügt worden; woraus ſich zugleich ergiebt, daß die Methode des Syſtems keineswegs mit der Sache ſelbſt coincidirt, denn in der Sache, hier im menſchlichen Leben, müßten ſich ja die einzelnen Momente eben ſo finden, wie die Dialectik ſie nach dem Begriffe entwickelt, die Erfahrung müßte die Probe der Richtigkeit der ganzen Rechnung ſeyn. Dies iſt aber gar nicht der Fall. Vors Erſte können Anthropologie, Phänomenologie des Geiſtes, und Pſychologie unter keiner Bedingung als beſondere Wiſſenſchaften betrachtet werden, deren gemeinſamer Gegenſtand der Geiſt iſt, wie er in ſeiner Idealität, aber als concreter Geiſt, erkennend ſich entwickelt. Die Anthropologie, als die Wiſſenſchaft des ganzen Menſchen, kann nicht einem ſpeciellen Theile, der in ihr Gebiet ſelbſt fällt, entgegengeſetzt ſeyn: ja ſelbſt Recht und Moralität, welche in den objecten Geiſt verwieſen worden ſind, und ſogar Kunſt, Religion und Philoſophie, d. i. der abſolute Geiſt, gehören noch inſofern zur Anthropologie, als die Elemente und Wurzeln aller dieſer Formen in dem Menſchen liegen, ſie alle nur von dem menſchlichen Standpunkte aus Bedeutung erhalten. Beim erſten Anblick könnte es ſcheinen, als habe Hegel'n die ſogenannte mediciniſche Anthropologie vorgeſchwebt, eine Verbindung der Phyſiologie und Anatomie; allein dieſe Vermuthung ſchwindet bei näherer Betrachtung ihres Inhalts, welcher viel dürftiger iſt als der jener Wiſſenſchaft, und den menſchlichen Leib kaum eines Blickes würdiget. Zweitens kann die Phänomenologie keinen Gegenſatz bilden weder zur Anthropologie, noch zur Pſychologie: zu jener nicht, weil ihr Gegenſtand, das Bewußtſeyn, menſchliches Bewußtſeyn iſt, zu dieſer aber noch weniger, weil das Bewußtſeyn theils Product, theils Brennpunkt der Seelenthätigkeiten iſt. Drittens: Eben ſo willkührlich wird die Pſychologie blos auf den Geiſt beſchränkt, die Seele dagegen in die Anthropologie verwieſen.

Digitized by Google

Gleich beim Eingange in die Anthropologie ſtoßen wir auf ein großes Paradoxon, welches unſerer oben gemachten Bemerkung von der Undenkbarkeit der Folge der einzelnen Momente in der von Hegel vorgeſchriebenen Ordnung abermals zur kräftigſten Beſtätigung dient. Es heißt nämlich da: „der Geiſt iſt als die Wahrheit der Natur geworden. Außerdem, daß in der Idee überhaupt dies Reſultat die Bedeutung der Wahrheit und vielmehr des Erſten gegen das Vorhergehende hat, hat das Werden oder Uebergehen im Begriff die beſtimmtere Bedeutung des freien Urtheils. Der gewordene Geiſt hat daher den Sinn, daß die Natur an ihr ſelbſt als das Unwahre ſich aufhebt*).“ Nun denke man ſich z. B. den natürlichen Verlauf der Lebensalter, wie ſie in der Hegel'ſchen Anthropologie (Encyclopäd. S. 371) vom Kinde an bis zum Greiſe vorkommen. Der Wirklichkeit nach iſt das Kind offenbar das Erſte; dieſes negirt ſich, indem es Jüngling wird, der Jüngling hebt ſich auf im Manne, der Mann im Greiſe. Wäre nun die Hegel'ſche Dialectik, wie ſie ſich deſſen ſelbſt großſprecheriſch rühmt, identiſch mit der Sache ſelbſt, ſo müßte der Jüngling als die Negation des Kindes das Erſte ſeyn gegen das Kind, der Mann eben ſo das Erſte gegen den Jüngling, und ſo würde der Greis eher ſeyn als ſeine eigene Kindheit, und er wäre ſein eigener Vater: was gewiß offenbarer Unſinn iſt. Gleicher Unſinn iſt es, dem gewordenen Geiſte die Bedeutung unterzulegen, daß die Natur an ihr ſelbſt als das Unwahre ſich aufhebt; denn, da das Weſen der Natur in der Aeußerlichkeit, in dem zufälligen Seyn beſtehen ſoll, ſo kann ſie durch ſich ſelbſt in Ewigkeit nicht zu einem Inneren, zum ſelbſtbewußten Geiſte werden, ſo wenig als ſie je ihren eigenen Geſetzen untreu werden kann; ſondern ſie kann nur durch eine andere höhere Macht aufgehoben werden.

Die Fragen nach der Immaterialität der Seele, und nach der Gemeinſchaft der Seele und des Leibes, welche die Philoſophen wie die Aerzte ſo lange gequält haben, und bis jetzt noch als ungelößt zu betrachten ſind, weil

*) S. 366.

ſie durch eigenthümliche Schwierigkeiten gedrückt werden, fertiget Hegel vornehm mit den zwei Worten ab: „Der Geiſt iſt die exiſtirende Wahrheit der Materie, daß die Materie ſelbſt keine Wahrheit hat *).“ Ein ſehr originelles Argument! Ob wohl jemand, den ein vom Dache herabfallender Ziegel, d. i. nach Hegel's Interpretation, Raum und Zeit bis zur Unterdrückung des Bewußtſeyns verwunden, nach dem Wiedererwachen des Bewußtſeyns ſich mit dem Argumente wird tröſten laſſen, daß die Materie keine Wahrheit hat? ob man damit wohl Krankheiten vertreiben kann? die Frage iſt ja eben die: wie dieſe organiſirte Materie, deren Weſen Hegel in die bloße Aeußerlichkeit und Zufälligkeit ſetzt, auf die höhere Macht des Geiſtes, in welchem die Natur verſchwunden ſeyn ſoll, ſo einwirken könne, daß ſie die Geiſtesthätigkeiten lähmt, unterdrückt, Ohnmachten erzeugt, ja tödtet? Dabei bleibt Hegel in dem Dualismus befangen, den er ſonſt überall zu tilgen ſucht. Die Natur, zu welcher unſer Leib gehört, iſt ihm die Idee in der Form des Andersſeyn; Aeußerlichkeit, Nothwendigkeit und Zufälligkeit ſind ihr Weſen; das Weſen des Geiſtes dagegen beſteht in der Freiheit, welche ſich für uns auf der Baſis der Natur erhebt. Im Bewußtſeyn durchdringen ſich beide zur Einheit, aber ohne daß damit, wie Hegel irrig behauptet, die Natur verſchwindet. Immer bleibt das Bewußtſeyn, daß wir auch als Geiſt mit einer organiſchen Natur unmittelbar verbunden ſind, und durch ſie mit der Außenwelt zuſammenhängen; und wo dieſes Bewußtſeyn verdunkelt wird oder verliſcht, da geſchieht dieſes allemal zugleich auf Koſten der Geiſtesthätigkeit. So bleiben auch an dieſer Stelle des Syſtems beide Welten, Natur und Geiſt, unvermittelt neben einander ſtehen.

Das Folgende über das kosmiſche, ſideriſche und telluriſche Leben des Menſchen, über die Racenverſchiedenheiten, die Localgeiſter, die Lebensperioden u. d. g., würde manche Veranlaſſung zu ähnlichen Bemerkungen geben, welche wir, um nicht zu tief in alle Einzelheiten zu dringen, unterdrücken wollen. Nur auf Eins will ich aufmerkſam machen. Wenn es unter

*) S. 367.

Digitized by Google

andern heißt: „der Geiſt lebt in ſeiner Subſtanz, der natürlichen Seele, das allgemeine planetariſche Leben mit, den Unterſchied der Klimate, den Wechſel der Jahrszeiten u. d. g., ein Naturleben, das in ihm zum Theil zu Beſtimmungen und Zuſtänden, zum Theil nur zu trüben Stimmungen kommt,“ aber bald darauf hinzugeſetzt wird: „die Weltgeſchichte hängt nicht mit Revolutionen im Sonnenſyſteme zuſammen, ſo wenig als die Schickſale der Einzelnen mit den Stellungen der Planeten *)“ ſo widerſpricht dieſe letzte Beſtimmung wenigſtens zum Theil der erſten. Könnte in dem Menſchen das Naturleben, oder, wie Hegel es nennt, der Naturgeiſt, die Seele, ganz überwunden werden, wäre unſer ganzer Zuſtand auf eine freie geiſtige Grundlage geſtellt, ſo würde von einem ſideriſchen und telluriſchen Leben des Menſchen nicht die Rede ſeyn können: ſo lange wir aber mit dieſem organiſchen, den ſideriſchen und telluriſchen Mächten preißgegebenen Leibe in Verbindung ſtehen und daraus wenigſtens gewiſſe Reizungen oder Depreſſionen, Stimmungen und Mißſtimmungen der Seelenthätigkeiten hervorgehen, ſo lange in uns das Thier noch neben dem Genius lebt, ein gewiſſer roher, widerſpenſtiger, durch keine Bildung ganz zu vernichtender Stoff übrig bleibt; ſo lange werden auch jene Naturprozeſſe ihre Rechte ſelbſt in der moraliſchen Welt geltend machen. Gewiß hängt die Weltgeſchichte mit Revolutionen im Sonnenſyſteme nicht unmittelbar zuſammen, aber eben ſo gewiß haben Revolutionen auf unſerm Planeten, Erdbeben und Eruptionen der Vulkane, anhaltend naſſe oder trockene, heiße oder kalte Witterung u. d. g. auf die Gemüthsſtimmung der Menſchen einen unverkennbaren Einfluß, und erhöhen ſchon dadurch, daß ſie zu Diätfehlern verleiten, die Empfänglichkeit für Krankheitsſtoffe, was denn nicht ſelten ein moraliſches Erkranken zur Folge hat, zumal in den Naturen, in denen die moraliſche Kraft noch nicht zur Herrſchaft durchgedrungen iſt; und ſo dürfte es einem aufmerkſamen Beobachter nicht ganz zufällig erſcheinen, daß den heftigſten Ausbrüchen der politiſchen Revolutionen in Frankreich, Spanien, Neapel und anderen Ländern

*) S. 369.

eine ungewöhnlich heiße Witterung, ein paradoxer Barometerſtand, und überhaupt krampfhafte Zuckungen und ein Aufruhr der Elemente zur Seite gingen.

Wie ſehr aber die anthropologiſche Dialectik in ihrer Verfolgung der Metamorphoſen des Begriffs ohne Rückſicht auf die Erfahrung ſich verwickelt; davon giebt der kleine Abſchnitt von der träumenden Seele eine auffallende Beſtätigung *). Hegel wollte hier gern etwas ſagen von dem Leben des Embryo und deſſen Beziehung zur Mutter; er ſpricht aber davon nicht bei dem natürlichen Verlaufe der Lebensalter, wo doch dieſes Moment hingehört, ſondern in einer eigenen kleinen Rubrik unter dem ſonderbaren Titel: die paſſive Totaliät der Individualität. Die Mutter wird der Genius des Kindes genannt, d. h. die ſelbſtiſche Totalität des Geiſtes, inſofern ſie für ſich exiſtirt, und die ſubjective Subſtantialität eines andern (des Kindes), das nur äußerlich als Individuum geſetzt iſt, ausmacht. Zugleich wird bemerkt, für dieſes pſychiſche, d. i. weſentliche Verhältniß habe das ſinnliche und materielle Außereinanderſeyn des Kindes in ſeinen beſonderen Häuten u. d. g. keine Wahrheit; es ſey die Subſtanz der Mutter ſelbſt, welche ſich im Kinde, wie die Monocotyledonen, durch ein Urtheil entzwei breche, ſo daß das Kind die Anlagen der Geſtalt, des Characters u. ſ. w., nicht mitgetheilt erhalte, ſondern von Haus aus habe. Abgeſehen von der höchſt geſchraubten, unverſtändlichen und unrichtigen Erklärung des Genius, ſind in dieſem Verhältniſſe zwei wichtige Momente ganz aus den Augen geſetzt worden. Das erſte iſt, daß das Kind, ungeachtet ſeiner Abhängigkeit von der Mutter, ſich doch zu ihr keineswegs paſſiv verhält, wie Hegel meint **), ſondern durch eigene Kraftthätigkeit ſich zu einem eigenthümlichen Organismus entwickelt, der von dem mütterlichen nur ſo lange ſeine Nahrung zieht, bis er völlig reif geworden, dann aber ſich von ihm ablößt, um für ſich zu ſeyn. Dies ſieht man auch ſchon daraus, daß dieſe Geburt oft die Mutter das Leben koſtet, was nach der Hegel'ſchen

*) S. 378 ꝛc.
**) S. 381.

Vorſtellung nicht denkbar wäre. Auch die Mißgeburten und Vieles andere iſt nach dieſer Theorie nicht erklärlich. Und eben weil, wie Hegel ſagt*), „die in Verwunderung ſetzenden Beſtimmungen im Kinde durch heftige Gemüthsbewegungen, Verletzungen u. ſ. w. der Mutter, fixirt werden," geſchieht damit auch eine Mittheilung als Anlage der Geſtalt, Sinnesart u. ſ. w. und es hat dieſe Momente das Kind nicht von Haus aus, welcher der ſinnlichen Vorſtellung angehörige Ausdruck ohnedies ganz zu verwerfen iſt. Das zweite von Hegel in dieſem Prozeſſe ganz überſehene Moment iſt der Einfluß des Vaters nicht blos auf Entſtehung des Kindes im Allgemeinen, ſondern auch auf deſſen Geſtalt, Temperament, Sinnesart u. ſ. w., von ihm ſtammt das eigentlich plaſtiſche Princip.

Unmittelbar an dieſe Paſſivität des embryoniſchen Seyns reihet Hegel den animaliſchen Magnetismus an, den er viel zu tief ſetzt, und welcher der Idee, der Tendenz, und den verſchiedenen Stadien ſeines Verlaufs nach von dem Leben des Embryo ganz verſchieden iſt. Eine weſentliche Differenz beider liegt ſchon darin, daß der Embryo noch gar nicht zum Bewußtſeyn erwacht, während die Somnambüle frei mit Bewußtſeyn der Manipulation ſich hingiebt und dadurch ſich in Abhängigkeit von dem Magnetiſeur ſetzt. Sodann gelangt die Somnambüle in dieſem zauberiſchen Schlafe ſelbſt zur innern Erleuchtung, worin ihr nicht blos ihr eigener Zuſtand, ſondern zum Theil auch der anderer Perſonen und ſelbſt des Magnetiſeurs im magiſchen Lichte erſcheint, und neue Organe die Wirkſamkeit der Seelenthätigkeiten weit über das normale Maas ſteigern. Eben deshalb iſt für dieſes Verhältniß der von Hegel gewählte Ausdruck Genius, nach der von ihm gegebenen Erklärung unpaſſend, als ob nämlich dieſer die ſelbſtiſche Totalität des Geiſtes wäre, inſofern ſie für ſich exiſtirt, und die ſubjective Subſtantialität eines andern ausmacht, oder als ob der ſomnambüle Geiſt gar nicht denkend und wollend wäre; denn es iſt ja dieſer Genius der Somnambüle ihr eigener halbentfeſſelter

*) S. 382.

Geiſt ſelbſt, für welchen die Manipulation des Magnetiſeurs nur das Mittel der Erregung iſt.

Nicht weniger verfehlt iſt in der folgenden Nummer die Stellung der Krankheit und Verrücktheit *). Hegel bemerkt bei dieſer Gelegenheit: „In der Betrachtung der Verrücktheit iſt das ausgebildete, verſtändige Bewußtſeyn zu anticipiren, und die wahrhaft pſychiſche Behandlung müſſe den Geſichtspunkt feſthalten, daß die Verrücktheit nicht abſtracter Verluſt der Vernunft iſt, ſondern nur Verrücktheit, ſie müſſe daher den Kranken als Vernünftiges vorausſetzen und hieran den feſten Halt haben.“ Ganz richtig, aber eben deshalb mußte die wiſſenſchaftliche Conſtruction, oder Manifeſtation, wie dieſe Schule ihr Verfahren lieber nennt, um es von der naturphiloſophiſchen Conſtruction zu unterſcheiden **), erſt von dem Bewußtſeyn und den Seelenthätigkeiten in ihrer Geſetzmäßigkeit handeln, ſo wie überhaupt von der Geſundheit, bevor ſie das Weſen der Krankheit und Verrücktheit enthüllen durfte: was uns zugleich wieder auf den alten Refrain führt, daß die Dialectik dieſes Syſtems keineswegs eine Dialectik der Sache ſelbſt iſt, mit dieſer nicht übereinſtimmt. Sehr treffend bemerkt dann Hegel, „daß die Verrücktheit, unter welchem Namen er alle Formen des Irreſeyns begreift, eine Krankheit des Pſychiſchen ſey, ungetrennt des Leiblichen und Geiſtigen, deren Anfang aber, ſo wie die Heilung bald mehr von der einen oder anderen Seite auszugehen ſcheinen könnte.“ Es ſcheint nicht nur ſo, ſondern es iſt ſo. Aber eben deshalb hat der unmittelbar vorhergehende Satz: „der Geiſt iſt frei, und darum für ſich dieſer Krankheit nicht fähig; ſondern nur als Ding, d. i. als Natürliches und Seyendes“ keine Wahrheit. Unſer Geiſt, und von

*) S. 389—391.

**) Hinrichs wirft in der Recenſion von Fichte über Gegenſatz, Wendepunkt und Ziel heutiger Philoſophie, dieſem vor, „er wiſſe nicht einmal, daß die Methode der Hegel'ſchen Philoſophie die Manifeſtation, und gar nicht Conſtruction ſey.“ (Berliner Jahrbücher 1832 No. 97). Das iſt Wortſtreit, ſobald man nur das Wort Conſtruction nicht in der willkührlichen Bedeutung nimmt, wie Kant, welcher es blos auf die Mathematik beſchränkt wiſſen will.

dieſem iſt ja allein die Rede, iſt, als dieſer menſchliche, gar kein Weſen für ſich, ſondern Eins mit ſeinem Leibe, und auch in dem höchſten Aufſchwunge des Denkens von dieſen Organen abhängig, ſo wie überhaupt ſeine Freiheit nur eine bedingte iſt.

Die Phänomenologie des Geiſtes iſt in der Encyclopädie, wie ſchon bemerkt worden, bis zur Theorie des Bewußtſeyns eingeſchrumpft. Aber auch ſo, in dieſer verkrüppelten Geſtalt, iſt das von der Herrſchaft und Knechtſchaft ſo wie von dem Beginnen der Staaten Geſagte immer noch als ein entſtellender Auswuchs zu betrachten. Sollte dieſes in ihr eine Stelle finden, ſo mußte noch vieles Andere mit gleichem Rechte aufgenommen werden. Vorzüglich auffallend iſt das Mißverhältniß zwiſchen der Phänomenologie des Geiſtes und der Pſychologie; unter keiner Bedingung ſcheint die Trennung derſelben gerechtfertiget werden zu können. Am unnatürlichſten iſt die Vernunft placirt. Wer mag es ertragen, daß die Vernunft in die Phänomenologie des Geiſtes als die niedere Stufe zurückgeſetzt worden, während die Anſchauung, die Vorſtellung, das Gedächtniß u. ſ. w. einen höheren Rang erhalten haben. Und wie mag doch gerade derjenige, welcher ſonſt die Vernunft und das Vernünftige ſo hoch ſtellt, ſich zu dieſer verkehrten Rangordnung haben verleiten laſſen? Die Klage über den gegenwärtigen ſchlechten Zuſtand der Pſychologie iſt nur zum Theil gegründet, indem dieſe Wiſſenſchaft in den letzten Decennien beträchtliche Fortſchritte gemacht hat; und wenn ſie es wäre, ſo würde die ganze Philoſophie des ſubjectiven Geiſtes in Hegel's Syſteme eben nicht dazu geeignet ſeyn, ihr ein beſſeres Schickſal zu bereiten, da ſie in dieſem nur wenig gewonnen, und auf der andern Seite durch offenbare Verwirrung der Begriffe wieder viel verloren hat. Die Vermögen des Geiſtes nach der gewöhnlichen Anſicht verwirft Hegel, und betrachtet dagegen das Fortſchreiten des Geiſtes als Entwicklung, aber ſo, daß der Endzweck des Geiſtes nur der Begriff iſt, und die Aeußerung durch die Thätigkeit des Begriffs darauf geht, die Form des bloßen Anſichſeyns aufzuheben, und ſich zu ſich ſelbſt zu befreien, wodurch die ſogenannten Vermögen des Geiſtes in ihrer Unterſchiedenheit zu ſo viel einzelnen Stufen dieſer Befreiung

werden, welches allein die vernünftige Betrachtungsweiſe derſelben iſt *). Man ſieht, wo das hinaus will. Es iſt offenbar Alles blos aus Liebe zu jenem dialectiſchen Prozeſſe angenommen worden, welcher als das perpetuum mobile und die ewige Unruhe der ganzen kunſtreichen Maſchine den angefangenen Faden auf geraden und krummen Wegen zum abſoluten Wiſſen verdichtet. Damit fällt aber die Hegel'ſche Pſychologie gerade in den Fehler, den ſie vermeiden will, und der Vorwurf der Zerſtückelung der einzelnen Seelenvermögen, den ſie der bisherigen Pſychologie macht, prallt auf ſie ſelbſt zurück. Sind nämlich die einzelnen Vermögen des Geiſtes nur ſo viel Stufen zu ſeiner Befreiung, um zu dem abſoluten Geiſte, wie er in der Form des Geiſtes iſt, ſich zu erheben, ſo iſt zwar die niedere jedesmal die Bedingung der höheren, aber ſie verſchwindet zugleich in dieſer, und ſo betritt ſie der Geiſt nach einander, ſie werden damit zu denſelben iſolirten Stadien, wie die Metamorphoſen der Pflanze, welche erſt nur Saamkorn iſt, dann Wurzel oder Stengel, dann Blüthe u. ſ. w.

Allein ſo iſt es nicht in der wirklichen Welt des Geiſtes. In dieſer entwickeln ſich Erſtens die einzelnen Seelenthätigkeiten nicht ſo auseinander, daß der Geiſt zuerſt, wie in der Hegel'ſchen Ordnung, Anſchauung wäre, dann Vorſtellung, Erinnerung, Einbildungskraft u. ſ. w., ſondern gleich anfangs in der Triplicität des Erkennens, Fühlens und Begehrens, dieſer Trias des großen Einklangs unſeres Weſens, aus welcher ſich durch Modulationen die unendlich vielen Accorde entwickeln, welche diſſonirend und conſonirend durch unſer ganzes Weſen hindurch zittern. Es durfte daher Zweitens das Bewußtſeyn nicht in die Phänomenologie des Geiſtes verwieſen werden, gleich als ob es die niedere Stufe wäre gegen die folgenden, ſondern Gefühl und Anſchauung gehen ihm vorher, und es wird von Hegel ganz fälſchlich nur als Moment, als verſchwindendes betrachtet, da es doch vielmehr die wahre Subſtanz des dialectiſchen Prozeſſes iſt, und in den folgenden Momenten im Rechte, in der Sittlichkeit, der Religion und Philoſophie nicht

*) S. 412.

etwa verwandelt oder verdunkelt, ſondern im Gegentheil immer kräftiger entzündet und zum Lichte göttlicher Erkenntniß verklärt wird. **Drittens.** Dieſelbe verfehlte Stellung hat das Denken erhalten, wider den Geiſt des Syſtems, indem es ebenfalls nur als fließendes Moment in der Dialectik des Geiſtes dem praktiſchen Gefühle, den Trieben, Neigungen und Leidenſchaften untergeordnet worden, welche die nächſte höhere Stufe und mithin die Wahrheit des Denkens und deſſen Subſtanz ſeyn mußten, was doch offenbar falſch iſt. Auch klingt hier ein Ton aus der gemißhandelten Ariſtoteliſchen Logik herüber, indem von einem formellen Verſtande und von einer formellen Vernunft die Rede iſt. Wo bleibt denn da der Inhalt? **Viertens.** Am unglücklichſten iſt die Sprache placirt worden, welche Hegel blos als Product der Einbildungskraft gelten läßt, und als ein Mittel der Intelligenz, ihre Vorſtellungen, d. i. nach Hegel's Definition, die bloßen Metaphern der Gedanken und Begriffe, in einem äußeren Elemente zu manifeſtiren. Hegel hätte wiſſen ſollen, daß wir in der Sprache weit mehr als nur unſere Anſchauungen und Vorſtellungen, daß wir in ihr unſer ganzes Geiſtesleben von der Empfindung an bis zur ſchöpferiſchen Macht der Idee, die ſtillwirkende Welt unſeres Gemüths, von dem leiſeſtem Hauche des Gefühls bis zum wüthenden Orkan der Leidenſchaft, unſer Lieben wie unſer Haſſen; kurz unſer ganzes Dichten und Trachten, unſer Selbſt, ſo weit es nur möglich iſt, zu offenbaren ſuchen. Die Sprache hatte ein weit gegründeteres Recht auf eine Stelle in dem objectiven Geiſte, als wie die Sitte und manche veränderliche Inſtitution, welche Hegel darin aufgenommen hat. **Fünftens.** Die berühmte Frage nach dem Urſprunge des Uebels in der Welt nimmt Hegel in einem viel zu beſchränkten Sinne blos von dem Standpunkte des praktiſchen Gefühls und des formellen Praktiſchen *). Sie gehört aber theils in die Ethik, theils hat ſie ein theoretiſches Intereſſe, indem ſie die Unangemeſſenheit der Erſcheinungswelt zur Idee betrift. Es iſt hier nicht blos von unſerm Schmerze die Rede, ſondern auch von dem böſen Willen:

---

*) S. 438.

wir könnten ja unſere Luſt an dem Böſen haben, ſo wie das Bewußtſeyn befriedigter Rache von Manchen als ein himmliſches Gefühl geſchildert wird.

So erhalten wir auch für die Pſychologie das gleiche Reſultat wie für die vorhergehenden Theile: die Methode entſpricht ihrem Gegenſtande nicht. Hegel will dies zwar mit der Ausrede entſchuldigen: „es ſey bei dieſer Entwicklung des Geiſtes nicht an die mit der anthropologiſchen zuſammenhängende Entwicklung des Individuums zu denken *); allein wie wenig damit gewonnen worden, iſt leicht zu erkennen. Sind nämlich dieſe einzelnen Thätigkeiten eben ſo viele Stufen der Befreiung des Begriffs, um durch den dialectiſchen Prozeß bis zu dem abſoluten Geiſte durchzudringen, ſo muß ja eben der endliche Geiſt durch Abſtreifung der verſchiedenen um ihn gelegten Hüllen zu dieſer Befreiung gelangen, weil er der in der Anſchauung, Vorſtellung u. ſ. w. thätige iſt und gelangt er nicht ſelbſt zu dieſer Freiheit, ſo iſt der ganze Verlauf dieſer Befreiung nur ein ſubjectives Thun des Philoſophen, welches auf dieſe Weiſe ſcholaſtiſch wird, weil es Etwas als eine innere Entwicklung des Begriffs darſtellt, was in den Weſen, in denen der Begriff wirklich geworden iſt, ſich nicht ſo findet.

Die zweite Abtheilung der Philoſophie des Geiſtes enthält den objectiven Geiſt, deſſen dialectiſcher Prozeß in drei Momenten verläuft: in dem Recht, der Moralität und der Sittlichkeit, welche von Hegel in den Grundlinien der Philoſophie des Rechts, Berlin 1821, ausführlicher dargeſtellt worden ſind. Dieſe Schrift führt auch noch den zweiten Titel: Naturrecht und Staatswiſſenſchaft im Grundriſſe. Keiner von beiden Titeln entſpricht dem Inhalte des Werks. Es enthält nämlich daſſelbe nicht blos das Naturrecht und die Staatswiſſenſchaft, ſondern auch die Moral, ſo daß die paſſendſte Bezeichnung dafür geweſen wäre: Ethik, als die allgemeine praktiſche Philoſophie, deren Idee, Aufgabe und Verhältniß zu der theoretiſchen Hegel nirgends genauer unterſucht hat. Sodann ſcheint Hegel Na=

*) S. 412.

Digitized by Google

turrecht und Philoſophie des Rechts als gleichbedeutend zu nehmen, was aber dieſe beiden Wiſſenſchaften gar nicht ſind, obgleich ſie von Vielen noch immer verwechſelt werden. Das Naturrecht iſt die Wiſſenſchaft von dem urſprünglichen, angebornen Rechte des Menſchen und den verſchiedenen Formen deſſelben in ihrem innern nothwendigen Zuſammenhange, unbekümmert darum, ob der beſtimmte Zuſtand der einzelnen Menſchen, und die äußere Rechtsverfaſſung und poſitive Geſetzgebung demſelben entſpricht oder nicht. Naturrecht kann es inſofern genennt werden, als es ein Recht iſt, welches wir von Natur beſitzen als Menſchen mit dem Anſpruche auf freie Perſönlichkeit, im Gegenſatze zum erworbenen Rechte; nicht aber ſetzt es einen Naturzuſtand voraus, den man zu dieſem Behufe erdichtet hat, gleich als ob es durch die Geſellſchaft und die poſitive Geſetzgebung für immer erloſchen wäre, oder jemals erlöſchen könnte. Zwar hat jeder für ſeine Perſon das Recht, dieſes Recht aufzuheben, aber es wird mit jedem Menſchen immer wieder aufs Neue geboren, und iſt der Idee nach unſterblich. In dem Naturrechte iſt mithin zunächſt gar nicht von der äußeren Natur, ſondern von der menſchlichen die Rede. Man hat es auch Vernunftrecht genennt, im Gegenſatze zu dem poſitiven; was allerdings unſchicklich iſt, inſofern die poſitiven Rechte als unvernünftige gelten ſollen, aber doch den ganz richtigen Sinn hat, daß das Naturrecht aus dem Weſen der Vernunft unmittelbar fließt, und deshalb Anſpruch auf abſolute Wahrheit und Allgemeingültigkeit in ſich trägt, geſetzt auch, daß es nicht dafür erkannt würde, während die poſitiven Rechte Menſchenſatzungen ſind, welche zwar jenem höheren Rechte entſprechen, aber auch Willkühr, Tyrannei und die ſchreiendſte Ungerechtigkeit an deſſen Stelle ſetzen können. Jenes iſt ein göttliches Recht, von derſelben angeſtammten Würde wie das Moralgeſetz: ja beide ſind eigentlich nur verſchiedene Formen und Offenbarungen derſelben Idee. Hiermit iſt zugleich die Möglichkeit der einzelnen Harmonieen oder Diſſonanzen der poſitiven Rechte und des Naturrechts gegeben; und darin liegt die Bedeutung der Philoſophie des Rechts. Dieſe hat die Aufgabe, die in einem Staate wirklich geltenden Rechte und

Digitized by Google

concreten Rechtsverhältniſſe mit jenem reinen Rechte zu vergleichen und deren Congruenz oder Divergenz darzuthun, woraus dann für den Geſetzgeber das doppelte Reſultat gewonnen wird, theils das demſelben in dem Poſitiven Gemäße aufrecht zu erhalten und durch Zuſätze und Modificationen in noch genauere Uebereinſtimmung mit ihm zu ſetzen, theils das davon Abweichende auszuſcheiden, und ſo durch beides die Idee des Rechts immer vollkommener zu verwirklichen. Man könnte auch ſagen: das Naturrecht entwirft die ideale oder Muſterzeichnung eines rein menſchlichen Rechtszuſtandes, und conſtruirt daraus die Bedingungen zu ſeiner Verwirklichung, die Philoſophie des Rechts dagegen vergleicht die wirkliche Rechtsverfaſſung mit jener Idee, um darnach ihren Werth zu beſtimmen, und durch allmälige Entfernung der Mängel und Gebrechen das poſitive Recht ihr immer mehr anzunähern, und die Wirklichkeit mit der Idee zu verſöhnen. Das Naturrecht iſt daher eine rein philoſophiſche Wiſſenſchaft, welche außer dem Bezirk der juriſtiſchen Facultät liegt, denn die volle Bedeutung der Idee des Rechts in ſeiner Selbſtſtändigkeit kann nur aus dem inneren Zuſammenhange aller Ideen und deren gemeinſchaftlicher Beziehung auf das Unendliche erkannt werden, deſſen Offenbarung in der Natur und dem Geiſterreiche die Philoſophie nachgeht.

Endlich durfte auch Hegel dieſen Theil des Syſtems ſchon deswegen nicht Philoſophie des Rechts nennen, weil in dieſem Syſteme das Recht die niedrigſte Stufe des objectiven Geiſtes iſt, von welcher er ſich durch die immanente Dialectik auf die höheren der Moralität und der Sittlichkeit erhebt: ſondern er mußte entweder den Namen des höheren Moments an ſich tragend, die Sittenlehre, oder nach dem allgemeinen Inhalte, die Ethik genennt werden. Hegel war dieſem Standpunkte ganz nahe, und wäre er überhaupt einer unbefangenen Auffaſſung der Thatſachen fähig geweſen, ſo würde er ſich auf demſelben feſtgeſtellt haben, und von ihm aus zu einer richtigeren Anſicht der ganzen praktiſchen Philoſophie unfehlbar gelangt ſeyn.

Er geht nämlich in der Philoſophie des Rechts von dem Geiſtigen, und näher von dem freien Willen aus, „ſo

Digitized by Google

daß das ganze Rechtsſyſtem nichts anders iſt als das Reich der verwirklichten Freiheit, die Welt des Geiſtes aus ihm ſelbſt als eine zweite Natur hervorgebracht. Dieſe Freiheit iſt aber nichts Anderes als die ſich ſelbſt beſtimmende Allgemeinheit, in welcher die Unmittelbarkeit der Natürlichkeit und die Particularität aufgehoben worden: d. i. ſie iſt Denken; nur als denkende Intelligenz iſt der Wille wahrhafter freier Wille. So wird das Selbſtbewußtſeyn, das durch das Denken ſich als Weſen erfaßt, zum Princip des Rechts, der Moralität und aller Sittlichkeit. Dieſer an und für ſich ſeyende Wille iſt das Wirklich=Unendliche (infinitum actu), die in ſich gegenwärtige Idee. Die Freiheit, ſo als Idee gefaßt, d. i. das Daſeyn des freien Willen ſelbſt, iſt das Recht. Der Geiſt in ſeiner Freiheit, das Vernünftige, oder die höchſte Spitze der ſelbſtbewußten Vernunft giebt ſich ſelbſt die Wirklichkeit und erzeugt ſich als exiſtirende Welt *)."

Nun iſt allerdings der freie Wille die wahre Springfeder aller unſerer wirklichen Handlungen, und ein nothwendiges Poſtulat unſerer praktiſchen Vernunft. Die Idee der Freiheit iſt inſofern die wichtigſte aller Ideen, als ſie allein unſerm Leben Würde und Gehalt ertheilt, ohne ſie alle geſelligen Verbindungen zu einem Spiel, einem Zuſammenſtoßen und Kampf blinder Naturgewalten herab ſinken, und ſelbſt die Idee Gottes für uns ihre beſeligende Kraft verliert. Dieſe Idee iſt auch ſo tief mit unſerm innerſten Seyn verwachſen, daß es kein Mittel zu ihrer Ausrottung giebt: unſer grübelnder, durch die eigene Sophiſtik irregeleiteter Verſtand mag ſie bezweifeln oder keck leugnen, der praktiſche Menſch lebt im Glauben an ſie; und ſelbſt ihr Widerſacher handelt nach ihrer Vorausſetzung und zerreißt factiſch die Truggeſpinnſte ſeiner eigenen Dialectik. Auf die Idee der Freiheit ſtützt ſich die Ethik, oder allgemeine praktiſche Philoſophie. Ihre Aufgabe iſt die allgemeine Geſetzgebung für den freien Willen, eine ideale, oder Muſterzeichnung des reinen, guten Willen, ſo wie eine Conſtruction der

*) Grundlinien der Philoſophie des Rechts. S. 14. 28—30. 34. 37.

möglichen Verhältniſſe und Situationen, in denen derſelbe wirken und durch Thaten in die Sinnenwelt übergreifen kann. Obgleich ein Kind der Speculation wendet ſie doch ihre Kraft gegen ihre eigene Mutter; denn ſie nimmt den ganzen Menſchen in Anſpruch, ſie fordert, daß alle ſeine Handlungen von einem reinen Willen, von der Idee des Sittlich-Guten durchdrungen ſeyn ſollen: ſie müßte die Wiſſenſchaft und das Streben nach ihr gänzlich verwerfen, gehörte nicht zu den unveräußerlichen Gütern unſeres Lebens auch die Wiſſenſchaft, und entſtünde nicht ohne ſie eine große durch kein anderes Beſitzthum auszufüllende Lücke in unſerm ganzen irdiſchen Daſeyn. Die Freiheit des Willens iſt die gemeinſchaftliche Wurzel der Moral und des Naturrechts, welche einander nicht widerſtreiten dürfen, da ſie beide Ideen ſind, und ſonſt die Vernunft in ihrer eigenen Geſetzgebung ſich widerſtreiten, und durch die Rechtsgeſetzgebung etwas fordern würde, was ſie als moraliſche Geſetzgeberin verwerfen müßte, oder umgekehrt. Dann würden wir an der Vernunft ſelbſt irre werden, es würde für uns jedes Criterium des Wahren ſchwinden, und eine Zerrüttung und Auflöſung aller geſelligen Verhältniſſe würde die unvermeidliche Folge davon ſeyn. Die Ausgleichung beider liegt in Folgendem:

Die Ethik, welche den ganzen Menſchen in Anſpruch nimmt, alle ſeine Handlungen der Idee des Sittlich-Guten unterwirft, und in der Pflicht ihm die Regel deſſen vorhält, was zu thun oder zu laſſen iſt, ohne dabei die nöthigen Warnungszeichen für die möglichen Irrwege zu vernachläſſigen, muß auch die Mittel wollen, welche zu dieſem Ziele führen, damit er das erreichen könne, was er erreichen ſoll, weil ſonſt die Moralgeſetze als unmögliche Forderungen für unſer Leben jede Bedeutung verlieren würden. Nun ſoll der gute Wille durch die freie Perſönlichkeit in die Erſcheinungswelt eingreifen, er ſoll auf einem Schauplatze thätig ſeyn, auf welchem ihm theils Naturkräfte in ihren bewußtloſen Aeußerungen, theils andere lebende Weſen, und unter dieſen andere Menſchen entgegentreten, deren Kräfte entweder mit den ſeinigen harmoniſch, oder ihnen gegenſätzlich wirken, und auf dieſe Weiſe ihn beſchränken, aufhalten, unterdrücken können. In allen aus dem Zuſam-

Digitized by Google

mentreffen dieſer Kräfte entſpringenden Verhältniſſen liegen ſittliche Elemente, woraus für die Ethik die weitere Aufgabe entſpringt, ſie untereinander zu ordnen, daß ſie alle zur Verwirklichung der Idee des Guten beitragen. Für die Ethik iſt es in dieſer Beziehung ganz gleich, ob man, wie es die Erfahrung zeigt, den einzelnen Menſchen ſchon als wirkliches Glied einer beſtehenden Geſellſchaft, oder ob man ihn als iſolirt denkt, weil er auch als Einzelner mit anderen Einzelnen zuſammentreffen, und ſey es als Gatte, oder Freund, oder ſonſt in geſellige Verbindung treten könnte, und keine Geſellſchaft von der Ethik zugelaſſen werden darf, wenn ihr Zweck mit der Idee des Guten nicht vereinbar, und von der Geſetzgebung der Vernunft nicht ſanctionirt worden iſt.

Nehmen wir alſo an, ein freier Menſch, ein Ich, durchdrungen von der Idee des Guten und mit dem ernſtlichſten Vorſatze, es im Leben durch entſprechende Handlungen zu erzeugen, treffe mit andern Menſchen in derſelben Geſellſchaft zuſammen; ſo iſt er unmittelbar durch das Moralgeſetz und als Organ eines höheren Willens, eines göttlichen Geſetzgebers, welcher durch Vernunft und Gewiſſen zu ihm ſpricht, berechtiget, von ihnen zu fordern, daß ſie dieſes Streben achten, in die freie Entwicklung ſeines rein-menſchlichen Daſeyns nicht ſtörend eingreifen, ihn nicht hindern, Menſch zu ſeyn: und er iſt dazu um ſo mehr berechtiget, als er annehmen darf, das Moralgeſetz ſpreche auch zu ihnen, habe auch für ſie verbindliche Kraft. Dies iſt das urſprüngliche, aus dem Weſen der Vernunft ſelbſt fließende Recht, aus welchem ſich auf eine ungezwungene Weiſe der ganze Organismus des Naturrechts deduziren läßt. Allein eben weil der Einzelne in den anderen die Forderung des Moralgeſetzes, und zugleich als in Weſen von gleichem Geſchlecht dieſelbe Freiheit der Perſönlichkeit vorausſetzt, muß er ihnen auch dieſelben urſprünglichen Rechtsanſprüche zugeſtehen, wie ſich ſelbſt; und ſo iſt die Gleichheit des Rechts aller eine abſolute Forderung der Vernunft. Dieſe Gleichheit iſt aber unmittelbar eine Beſchränkung der Thätigkeit des Ich, ein wechſelſeitiges Thun und Leiden der Thätigkeit aller Einzelnen. Ich ſetze Kraft des Moralgeſetzes in mir ein Recht, heißt eben ſo

viel als: ich ſetze in den andern eine Schuld, eine Verbindlichkeit, ihre Thätigkeit meinetwegen zurückzuhalten, zu beſchränken, damit Ich frei handeln könne; und umgekehrt, Ich ſetze in andere daſſelbe urſprüngliche Recht, heißt: ich bekenne mich als ſchuldig, beſchränke meine eigene Thätigkeit, damit die der anderen ſich entwickeln könne. Ob jedoch der andere eben ſo geſinnt iſt, wie ich, ob ihm das Moralgeſetz eben ſo heilig iſt, wie mir, dies kann ich, da ich kein Herzenskündiger bin, nur erkennen aus den Handlungen deſſelben, in wie weit ſie jenem Geſetz entſprechen. Der unendlichen Richtungen wegen, in denen der Wille thätig ſeyn kann, wäre es möglich, daß der Andere ſeine Anſprüche bis zur übermüthigſten Zügelloſigkeit, zur gänzlichen Verachtung und Unterdrückung der Freiheit und der Rechte der übrigen ſteigerte. Und was der Eine ſich herausnimmt, könnten auch die andern für erlaubt halten. So würde nicht blos das Zuſammentreffen der verſchiedenen Willenskräfte ein feindliches ſeyn; wie Raubthiere würden ſie ſich gegenſeitig anfallen und kein anderes Recht als das des Stärkeren anerkennen: ſondern ich würde auch mit meiner moraliſchen Geſinnung, mit meinem reinen Willen allein ſtehen, dem Uebermaaße der feindlichen Kräfte unterliegen, und durch die Barbarei der andern an der Verfolgung des höheren Zwecks der Menſchheit gehindert werden. Dies darf nicht ſeyn. Die Vernunft fordert durch das Moralgeſetz nothwendig eine äußere Sphäre, in welcher das Sittlich-Gute ungeſtört ſich entwickeln kann. Dieſe Sphäre iſt nun das Gebiet des Rechts. Die Rechtsverfaſſung iſt eine ideale Zeichnung der äußeren Verhältniſſe freier Weſen untereinander nach der Idee des Vernunftrechts, in denen ihr geſellſchaftliches Seyn ſo geordnet iſt, daß die Freiheit des Einzelnen bei der Verfolgung des höheren Zwecks der Menſchheit innerhalb gewiſſer nothwendiger Schranken mit vollkommener Sicherheit ſich bewegen kann. Deshalb gehört zu meinem Rechte Alles, was mir erlaubt iſt, und was ich von dem Andern fordern, und im Nothfalle erzwingen kann. Dieſen Zwang aber kann Ich, der Einzelne, gegen mehrere nicht ausüben, ſondern nur eine phyſiſche ihnen gewachſene, oder überlegene Macht, und es liegt im Intereſſe aller Vernünf-

tigen, daß ein ſolcher Zwang eintreten könne. Deshalb muß ein äußerer Richter da ſeyn, welcher über die Rechte aller wacht, und ihre Verletzungen, ohne Anſehen der Perſon, an den Schuldigen ahndet.

Hieraus ergiebt ſich, daß gar wohl zwiſchen dem poſitiven Rechte und der Moral, nicht aber zwiſchen dieſer und dem Naturrechte, ein Widerſtreit eintreten könne. Wären die Menſchen ſo, wie die Ethik ſie will, ſo würde keiner ein anderes Recht fordern, als das Gute, keiner würde das Recht des Andern abſichtlich verletzen, oder, wo es geſchehen, ſein Unrecht wieder gut zu machen, und den andern zu verſöhnen ſuchen: Und wäre der äußere Richter ein Herzenskündiger, ſo würde er das Recht abwägen nach der moraliſchen Geſinnung. Da beides aber nicht ſtatt findet, da man auf die moraliſche Geſinnung und den guten Willen anderer mit Sicherheit nicht bauen, und der weltliche Richter das Innere nicht durchſchauen kann, ſo muß er ſich an den äußeren Thatbeſtand halten, und wegen der Geſinnung einen jeden an ſein Gewiſſen und den inneren, höheren Richter verweiſen.

Daß aber einſtimmig mit der Philoſophie die poſitive Jurisprudenz, ja ſchon der geſunde Menſchenverſtand eine Ausgleichung zwiſchen Recht und Moralität für nothwendig erachten, oder ſelbſt einen ſolchen Widerſtreit zwiſchen beiden gar nicht anerkennen, ergiebt ſich aus Folgendem: Erſtens: In der Sprache des gemeinen Lebens bedeutet recht oft ſo viel als gut, und ein rechtlicher, rechtſchaffener Mann iſt ein braver, moraliſch-guter Menſch. Zweitens: Die Gerechtigkeit iſt eine Tugend, und dieſe ſoll den Einzelnen theils antreiben, mehr zu thun, als das Minimum des Rechts, was der andere fordern könnte, theils weniger, um ſein eigenes Recht zurückzuhalten, dafern es mit der höheren moraliſchen Verpflichtung nicht verträglich iſt. Drittens: Wir halten alle für Unterthanen der moraliſchen Geſetzgebung, und unſer moraliſches Gefühl wird in gleichem Grade empört, wir mögen nun eine offenbare Rechtsverletzung erblicken, oder es mag die ſtarrſinnige Forderung eines klaren Rechts für uns ein untrügliches Zeichen der innern moraliſchen Verdorbenheit, der Härte

Digitized by Google

und Grauſamkeit gelten. Summum jus summa injuria. In dieſem Falle halten wir das freiwillige Aufgeben eines Rechts für die ſchönere Handlung. Aus demſelben Grunde berückſichtiget auch der weltliche Richter ſo viel als möglich die innere Triebfeder und Geſinnung der Handelnden, wie dies die Begriffe von dolus und culpa beweiſen. Viertens: Mehreres von der Moral Verbotene wird zugleich als widerrechtlich angeſehen, z. B. ſein gegebenes Wort zu brechen, die Ehre eines andern zu verletzen, zu betrügen u. ſ. w. Und Fünftens: In den Fällen, wo die ſtrenge Verfolgung des Rechts ein Zeichen der Härte und Unmenſchlichkeit ſeyn würde, weiſen die Rechtslehrer auf die Gewiſſenspflichten, auf die Billigkeit, das Wohlwollen und die Chriſtliche Liebe hin, als auf ſo viele Ergänzungen der Lücken ihrer Lehren, und geſtehen eben damit die Mangelhaftigkeit derſelben ein. Und dieſe Disharmonie zwiſchen Recht und Moral muß nothwendig in dem Maaße vermindert werden, als ſowohl der Geſetzgeber und der Richter ſelbſt von ſittlichem Geiſte mehr durchdrungen werden, als die ganze Erziehung die Bekräftigung und Belebung der moraliſchen Kraft mehr ins Auge faßt.

Hegel dagegen hat, wie aus obiger Erörterung erhellet, das Verhältniß zwiſchen Recht und Moral anders gefaßt, woraus für ſein Syſtem folgende Nachtheile entſprungen ſind: Erſtens: Indem er von der Freiheit des Willens ausgeht, aber dieſe nur als abſolute, ſich denkende Allgemeinheit auffaßt, worin das Natürliche und Particuläre, und folglich auch das Individuelle, welches nur dem Zufälligen und Unwahren angehört, abgeſtreift iſt *), wird gleich von vorn herein der wahre Geſichtspunkt verrückt. Zwar tritt ſpäterhin, nämlich im abſtracten Rechte, die Perſönlichkeit ein, aber nur als Begriff und abſtracte Grundlage des formellen Rechts, und als ein Moment, zu welchem der unendliche Wille, das abſolut-allgemeine Denken, oder die abſolute Vernunft nothwendig ſich entſchließt **), weil ſeine Freiheit nur dieſes Denken ſelbſt iſt,

*) Philoſophie des Rechts S. 14. 16. 28 ꝛc.
**) S. 24.

Digitized by Google

und welches durch ſeine eigene immanente Dialectik wiederaufgehoben wird, ſo daß hier eigentlich gar nicht von der moraliſchen Freiheit der einzelnen Perſonen die Rede iſt, welche wir als die Grundlage der ganzen Ethik und damit der Moral und des Naturrechts gefordert haben. Es iſt folglich auch nicht mein Wille, mein Recht und meine That, die hier in Betrachtung kommen, ſondern der an und für ſich ſeyende Wille in ſeiner wahrhaften Unendlichkeit, das Wirklich-Unendliche, als die in ſich gegenwärtige Idee *); ich für meine Perſon bin nichts weiter als der Durchgangspunkt, den das Unendliche in ſeinem Weltprozeß paſſiren muß: wie es mich erzeugt hat, ſo hebt es mich wieder auf. Ganz conſequent wird daher gelehrt: „Nur das Recht des Weltgeiſtes iſt das uneingeſchränkt abſolute," aber indem zugleich das Recht nur als das unmittelbare Daſeyn des freien Willens angeſehen wird **), ohne dieſen Willen für einen guten Willen zu nehmen, der dem Moralgeſetze unterworfen iſt, ſo iſt das ganze Recht, wie es die Hegel'ſche Methode manifeſtirt, im Grunde nur das Recht des Stärkeren, Eins mit der abſoluten Macht, im Sinne des Spinoza ***). Dies ſieht man auch daraus, daß die Perſon auf dem Boden des Rechts noch gar nicht als Subject, ihre Freiheit noch gar nicht als die reale Seite dieſes Begriffs betrachtet wird, als welche erſt in der Moralität erſcheint; weshalb auch das Hegel'ſche Naturrecht vom Eigenthume anfängt, indem die Perſon das Recht hat, in jede Sache ihren Willen zu legen, das abſolute Zueignungsrecht des Menſchen auf alle Sachen, eine äußere Gewalt, welche den Beſitz ausmache, aus keinem andern Grunde, als

*) S. 30.

**) S. 34.

***) Tract. Polit. (ed. Paulus Tom. II. p. 307): „Nam quoniam Deus jus ad omnia habet, et jus Dei nihil aliud est quam ipsa Dei potentia, quatenus haec absolute libera consideratur; hinc sequitur, unamquamque rem naturalem tantum juris ex natura habere, quantum potentiae habet ad existendum et operandum: quandoquidem uniuscujusque rei naturalis potentia, qua existit et operatur, nulla alia est, quam ipsa Dei potentia, quae absolute libera est.

weil die Perſon, um als Idee zu ſeyn, eine äußere Sphäre ihrer Freiheit haben müſſe, als der an und für ſich ſeyende unendliche Wille *). Eine Perſon aber, die noch nicht Subject iſt, die ſich noch gar nicht auf dem Gebiete des Moraliſchen befindet, iſt auch gar keine Rechtsperſon. Und dieſe Beſtimmung der Moralität widerſpricht wieder dem Rechte, welches ja eben auf der Freiheit des Willens, auf dem Denken, ſo wie auf dem Selbſtbewußtſeyn der Perſönlichkeit (S. 42) beruhen ſoll. Wer dieſes ohne Subject zu denken vermag, der thue es.

Zweitens: Das Recht wird als die erſte unvollkommenſte Stufe des objectiven Geiſtes dargeſtellt, welches durch die immanente Dialectik in die Moralität, ſo wie dieſe in die Sittlichkeit übergeht. Allein dieſe Dialectik iſt eine dem Rechte fremde, aufgedrungene. Denn entweder wurzelt das Recht ſelbſt in der Moralität, oder das Recht ſteht der Moral gegenüber. In dieſem Falle hat das Recht eine Gültigkeit an ſich, welche durch keine Dialectik aufgehoben und in ein Anderes übergehen kann: Recht bleibt ewig Recht. Zwar könnte es ſcheinen, als ſtimme Hegel im Grunde mit uns überein, „indem im Speculativen die Ordnung der Momente die Bedeutung hat, daß das zunächſt Folgende vielmehr das abſolute Prius, die Wahrheit deſſen iſt, durch das es als vermittelt erſcheint**)," ſo daß die Sittlichkeit das Prius und die ſubſtanzielle Grundlage des Rechts ſelbſt wäre. Allein dies iſt nur ſcheinbar ſo. Denn wäre dies wirklich Hegel's Gedanke geweſen, ſo ſehe ich nicht ein, da der Ausgangspunkt die Freiheit des Willens war, welche zum Guten gelenkt werden ſoll, warum an dieſer einzig ſchicklichen Stelle weder von der Moralität noch von der Sittlichkeit die Rede iſt, und ſelbſt der Freiheit des Willens erſt nach der Definition des Naturrechts Erwähnung geſchieht? Und gleichwohl ſoll dieſe Entwicklung der Idee aus

*) S. 47. 50. 105. Hegel läßt alſo den Grundſatz nicht gelten: Possessio res facti est, non juris, und demnach iſt ihm auch das Eigenthum nicht Mittel zu einem höheren menſchlichen Zwecke, ſondern weſentlicher Zweck für ſich.

**) Encyclopäd. S. 505.

dem Begriffe in nichts Anderem beſtehen, als daß die Wiſſenſchaft der eigenen immanenten Entwicklung der Sache blos zuſieht *)! Und dann müßte doch auch die Sprache dieſem ſubſtanziellen Verhältniſſe der einzelnen Momente angemeſſen ſeyn: das Recht müßte eine Form der Moralität, und höher hinauf der Sittlichkeit ſeyn, nicht aber dürfte im Widerſpruche damit die Moralität und die Sittlichkeit als eigenthümliche Rechte angeſehen werden **). Und wenn das Rechtsſyſtem das Reich der verwirklichten Freiheit iſt, das Gute aber die realiſirte Freiheit ***), wie ſind denn beide noch unterſchieden? Hierdurch werden beide wieder vermiſcht, die Moral wird zu einer bloßen Rechtslehre, und die Rechtslehre zu einem Abſchnitte der Moral, wodurch keine der beiden Disciplinen etwas Bedeutendes gewinnen kann. Das iſt in der That eine wunderbare Dialectik, welche aus jedem Dinge jedes macht; ſie iſt nicht ein Chamäleon, welches ſeine Farbe nach den umgebenden Gegenſtänden verändert, ſondern ſie zwingt die Gegenſtände eine chamäleontiſche Natur anzunehmen, indem ſie einen jeden in ſein Gegentheil überſetzt. Sie iſt nicht die electromotoriſche Ruthe des Rhabdomanten, welche die verborgen ſtrömenden Quellen und die Adern der Metallkönige anzeigt, ſondern der Zauberſtab der Armida, welche die Geſchöpfe nach Phantaſie und Laune verwandelt.

Drittens: Indem die immanente Dialectik das Recht und die Moralität bald von einander trennt, bald wieder miſcht, oder ineinander übergehen läßt, iſt es natürlich geſchehen, daß nun dasjenige auseinandergeriſſen worden iſt, was dem Begriffe nach nothwendig zuſammengehört. So iſt z. B. im Rechte die Rede von Betrug und Verbrechen, aber erſt in der Moralität von den Handlungen, von dem Vorſatze und der Schuld, da doch ohne dieſe Momente Betrug und Verbrechen gar keinen Sinn haben. Durch denſelben Fehlgriff ſind die Abſicht und das Wohl aus dem Rechte ausgeſchloſſen, und in die Moral

*) Philoſophie des Rechts S. 4.

**) S. 36.

***) S. 14. 125.

Digitized by Google

verlegt worden. Die Familie und die Ehe werden nur als Momente der Sittlichkeit nicht von Seiten des Rechts betrachtet, und daher kommen weder die Rechte der Ehegatten, noch der Eltern gegen die Kinder und umgekehrt in Frage, oder es wird ihrer höchſtens im Vorbeigehen mit Einem Worte gedacht. Und ſo iſt denn das eigentliche Naturrecht, von Hegel das abſtracte Recht genannt, durch ſeine Dialectik ſo verſchnitten und verſtümmelt worden, daß es nur noch wie ein Schatten der Wiſſenſchaft einherwankt. Die angebornen unmittelbar in der Perſönlichkeit gegründeten Rechte fehlen ganz, weßwegen wohl auch die Sklaverei nur unter der Rubrik der Beſitznahme vorkommt, die dinglichen Rechte ſind nur oberflächlich behandelt, und was vom Römiſchen Rechte angeführt wird, welches Hegel ſehr gering achtet, ſcheint faſt ganz aus Heineccius genommen zu ſeyn. Blos Hugo wird einigemal citirt, aber nur um zurechte gewieſen zu werden. Vom Erbrechte auch kein Wort! Und die Definitionen wie die vom Vertrage, und andere, ſind ächte Originale, würdige Gegenſtücke zu den ſchon oben ausgeſtellten Kunſtwerken der Dialectik.

In der eigentlichen Moral, im engern Sinne und im Gegenſatze zum Naturrechte, iſt eine Hauptunterſcheidung des Syſtems die zwiſchen Moralität und Sittlichkeit. Allerdings läßt ſich eine Unterſcheidung beider rechtfertigen, aber nicht aus dem von Hegel angegebenen Grunde, weil die Vorſtellung ſie unterſcheidet, oder wären ſie auch etymologiſch gleichbedeutend, doch dies ihre Anwendung auf verſchiedene Begriffe nicht hindern würde; ſondern deswegen, weil das Wort ſittlich im gemeinen Sprachgebrauch in einem engeren, eminenteren Sinne genommen wird als das Moraliſche, und demnach beide auf eine Verſchiedenheit des Begriffs hindeuten. Nämlich das Wort moraliſch bezeichnet urſprünglich das Allgemeine, Praktiſche, es mag nun die Handlung gut oder bös ſeyn; daher man auch die einzelne in ihrer Beſtimmtheit durch den bezeichnenderen Ausdruck: moraliſch-gut characteriſirt; das Sittliche hingegen, wie ſchon das Geſittete im Gegenſatz zu dem Ungeſitteten andeutet, ſoll mehr das Moraliſch-Gute ausdrücken, weßhalb ſchon das Unſittliche einen Vorwurf in ſich

ſchließt. Dieſe Unterſchiede ſind für die Wiſſenſchaft brauchbar. Bei Hegel dagegen iſt das Moraliſche „die Reflexion des Willens aus dem äußeren Daſeyn in ſich, das Recht des ſubjectiven Willens im Verhältniß zum Recht der Welt und der nur an ſich ſeyenden Idee; das Sittliche aber die Einheit und Wahrheit des Rechts und der Moralität, die gedachte Idee des Guten realiſirt in dem in ſich reflectirten Willen und in äußerlicher Welt *);" eine Terminologie, worin man nicht blos den gemeinen Sprachgebrauch gar nicht wieder erkennt, ſondern wo auch noch in den Begriff ſelbſt eine unrichtige Beſtimmung gekommen iſt, gleich als ob zur Sittlichkeit die Verwirklichung in der Außenwelt gehöre, da doch die ſittliche Handlung einen abſoluten Werth in ſich hat, wovon ſie nichts verliert, wie ſehr ihr auch im Leben feindliche Mächte hemmend entgegentreten. Wollte man dem Philoſophen das Recht zugeſtehen, was freilich Viele unter uns ſich anmaßen, mit der Mutterſprache, ſo wie mit der der Alten, nach Belieben zu ſchalten, ſo wie es am beſten zu ihrem Syſteme paßt, ſo würde eine mehr als Babyloniſche Sprachverwirrung entſtehen, und alle Begriffe ſo durch einander gewirrt werden, daß am Ende eine völlige Desorganiſation und Fäulniß der ganzen Wiſſenſchaft die unausbleibliche Folge davon ſeyn müßte.

Das Moralſyſtem Hegel's ſelbſt aber, weit entfernt, das vollkommenſte zu ſeyn, welches die Wiſſenſchaft auch in dieſem Theile abſchließt, iſt vielmehr ſo mangelhaft, daß ihm faſt alle hierzu erforderliche Eigenſchaften abgehen. Dieſe Mängel müſſen, wie es mir ſcheint, um ſo höher angeſchlagen werden, als ich die Ethik der Bedeutung nach für die wichtigſte Wiſſenſchaft, für die Angel und den Probierſtein der Syſteme halte. Leider iſt ſie für viele zur Klippe geworden, an der ſie ſcheiterten. Manche haben ſich gar nicht bis zur Idee derſelben erhoben, andere vermieden ſie, erregten aber eben dadurch den Verdacht gegen die Richtigkeit ihrer Speculation; andere endlich opferten ſie ihrer Theorie, um ihren Mahnungen auszuweichen. Das Wiſſen iſt nicht Zweck an ſich ſelbſt; ſondern wir ſtreben dar-

*) S. 38. 105. 156.

Digitized by Google

nach nur deswegen, weil wir es als ein eben ſo würdiges als nothwendiges Gut erkennen, weil es uns über die Natur und über unſer eigenes Selbſt und unſere Beſtimmung aufklären, unſer Leben leuchtend durchdringen und auf den rechten Weg leiten ſoll *). Setzt die Handlung Selbſtbewußtſeyn voraus, ſo iſt immer noch die Frage: handelt der Handelnde im Bewußtſeyn der Wahrheit, oder aus Irrthum? und da er frei iſt: handelt er nach ſeiner Ueberzeugung, oder verläugnet er ſein beſſeres Wiſſen? Es giebt ein teufliſches Wiſſen in uns neben dem Göttlichen; dieſelbe Frucht kann nach der Beſchaffenheit der Natur, welche ſie aufnimmt, giftig oder heilſam werden, ſo daß das Myſterium der Wiſſenſchaft dem doppelten Heiligthume des Apis gleicht: in das eine zu gehen iſt glücklich, in dem andern erwartet den Eintretenden Unheil. Deshalb hat der heilige Mythus an das Eſſen vom Baume der Erkenntniß des Guten und Böſen den Tod geknüpft. Aus der Moral eines Philoſophen erkennt man, was er von den Menſchen hält, ob ihm etwas und was als gut, ehrwürdig und heilig erſcheint, und darnach muß es ſich ausweiſen, ob ſeine Lehre ein ächter Edelſtein, oder nur Fluß und Paſte, die Schönheit derſelben der natürliche Liebreiz und blühende Wiederſchein eines reinen Gemüths, oder nur Schminke und der raffinirte Putz einer abgelebten Coquette iſt.

Es geht nämlich das ganze Syſtem von dem Gedanken aus: „Von der Natur gebe man zu, daß die Philoſophie ſie zu erkennen habe, **wie ſie iſt**, daß der Stein der Weiſen irgendwo, aber in der Natur ſelbſt verborgen liege, daß ſie in ſich vernünftig ſey, und das Wiſſen dieſe in ihr gegenwärtige **wirkliche** Vernunft zu begreifen habe; die **ſittliche Welt** dagegen, der Staat, ſoll nicht des Glücks genießen, daß es

---

*) **Anmerkung.** Dies wünſche ich aber nicht ſo verſtanden zu ſehen, als ob das Wiſſen in jeder Beziehung dem Handeln untergeordnet werden ſollte, denn im Gemüthe ſind beide Eins, und wie das Wiſſen und Denken ſelbſt ein inneres Handeln iſt, ſo erzeugt ſich das Wiſſen auch wieder aus dem Handeln; wir handeln oft, wie der Naturforſcher, des Wiſſens wegen.

die Vernunft iſt, welche in dieſem Elemente wirke, darin behaupte und in ihm wohne. Das geiſtige Univerſum ſoll vielmehr dem Zufall und der Willkühr preißgegeben, es ſoll gottverlaſſen ſeyn. Deshalb wird als ausdrücklicher Zweck des Syſtems angegeben: der Verſuch, den Staat als ein in ſich Vernünftiges zu begreifen und darzuſtellen; ganz entfernt davon, einen Staat, wie er ſeyn ſoll, zu conſtruiren, indem die Aufgabe der Philoſophie iſt, das was iſt zu begreifen; denn das, was iſt, iſt die Vernunft*)."

Hierdurch wird aber der richtige Standpunkt für die Moral gleich von vorn herein verrückt. Abgeſehen von dem ſchielenden Gedanken, daß die Natur in ſich vernünftig ſey, wird hier, man weiß nicht wem, der Vorwurf gemacht, das geiſtige Univerſum für ein zufälliges, willkührliches und gottverlaſſenes zu halten. Meines Wiſſens hat in dem hier ausgeſprochenen Gegenſatze dieſes kein Philoſoph behauptet; ſondern ſie haben entweder die Natur für eine gottverlaſſene gehalten, und ihre geſammten Prozeſſe auf unbewußt mit blinder Nothwendigkeit wirkende Naturkräfte zurückgeführt, aber dann auch den menſchlichen Geiſt demſelben Mechanismus unterworfen; oder wenn ſie die Natur ſelbſt ihrer inneren Kraftthätigkeit nach für göttlich hielten, ſo waren ſie der Meinung, daß dieſe göttliche Kraft auch das menſchliche Bewußtſeyn durchdringe und belebe; und endlich wo ſie einen perſönlichen Gott annahmen, über der Natur, aber als deren Schöpfer, da galt ihnen auch der Menſch als ein Geſchöpf, und deſſen Vernunft als ein Geſchenk Gottes. Von wem ſpricht alſo Hegel?

Geſetzt aber auch der Vorwurf wäre gegründet, ſo würde doch in der daraus gezogenen Folgerung ein gewaltiger Sprung liegen. Wer wollte das Vernünftige, Göttliche in der Menſchenwelt läugnen! Allein im Menſchen offenbart ſich daſſelbe ganz anders als in der Natur. Der Menſch hat das Bewußtſeyn der Idee; aber dieſe lebt in ihm nicht als ein Naturgeſetz, welches er mit Nothwendigkeit, er mag wollen oder nicht, in entſprechenden Handlungen manifeſtirt; ſondern als das höhere

*) Vorrede. S. IX. XXI.

und beſſere Seyn, als Etwas, das ſeyn **kann** und **ſoll**, ohne nothwendig ſo in der Erſcheinungswelt zu ſeyn, weil er im Bewußtſeyn ſeiner Freiheit ſich auch davon abwenden, es handelnd verläugnen kann. Und daß dies wirklich geſchieht, dafür wird Niemand einen Beweis fordern. Man darf ja nur einen jeden an das unbeſtechliche Geſchworene Gericht in ſeinem Innern verweiſen. Auf dieſer Möglichkeit des Irrens und Sich-Zurechtfindens, des Fallens und Sich-Erhebens, auf dieſer Incongruenz der Idee und der Wirklichkeit beruht die Moral und die ganze Ethik. Die Moral iſt eine königliche Kunſt, um das Göttliche in uns, den himmliſchen Regulus, von dem gemeinen, groben Metall, mit welchem er für den irdiſchen Gebrauch verſchmolzen iſt, wo nicht durchaus zu reinigen, welches unmöglich iſt, doch wenigſtens ſo weit zu befreien, daß ſein urſprünglicher Glanz durchſcheint, die Maſſe veredelt und der Werth derſelben erhöhet wird. Nach Hegel dagegen iſt die Moral nichts weiter als eine Naturgeſchichte der abſoluten Vernunft, wie dieſe, nachdem ſie ſich erſt zur Natur entäußert hat, nun auch im endlichen Geiſte ſich offenbart; aber nicht aus Freiheit, ſondern durch die Nothwendigkeit der eigenen immanenten Dialectik getrieben, um durch eine Reihe von Verwandlungen und Maskeraden zuletzt, nachdem ſie den Rauſch ausgeſchlafen, und er ſelbſt nennt ja das Wahre „einen bacchantiſchen Taumel, an welchem kein Glied nicht trunken iſt *)," in der Philoſophie denkend ſich wiederzufinden, zu ſich ſelbſt zurückzukehren. Damit erhalten wir aber nur eine Spinoziſtiſche Moral, nach welcher alle unſere Gedanken und Handlungen nur die nothwendige Folge der abſoluten Kraftthätigkeit der göttlichen Attribute ſind, in wiefern dieſe durch das menſchliche Daſeyn entwickelt werden, und wir ſelbſt, wie er deſſen auch kein Hehl hat, nichts als der Thon in der Hand des Töpfers, welcher aus derſelben Maſſe Gefäße der Ehre und der Schande verfertiget.

Dieſer Dialectik zu Liebe mußte **Erſtens** das ganze geſellige Leben eine erkünſtelte, unwahre Stellung erhalten. So

*) Phänomenolog. d. G. Vorr. S. LVI.

zunächſt die Familie. Da die Sittlichkeit von Hegel erklärt wird, als die Idee des Guten realiſirt in dem in ſich reflectirten Willen und in äußerlicher Welt, oder als Identität des Guten und des ſubjectiven Willens, als das lebendige Gute, ſo wird nun die Familie, als das erſte Moment dieſer Verwirklichung des Reichs der Sittlichkeit, nothwendig ſo angeſehen, als ob die ſittlichen Mächte auch wirklich die Individuen regieren, und dieſe das Zeugniß von ihnen geben als von ihrem eigenen Weſen *); was aber in der Wirklichkeit gar nicht ſo iſt. Manche Familien ſind ſehr verdorben und tief geſunken, in anderen ſind es blos einzelne Glieder, nur in ſehr wenigen ſtehen alle Glieder auf einer hohen ſittlichen Stufe: keine aber iſt ganz rein. Ueberhaupt iſt ja das Familienleben kein ſtehender Sumpf, ſondern ein pulſirendes, oscillirendes; und es wird von ſo vielen moraliſchen und phyſiſchen Mächten ergriffen, oft im Innerſten aufgeregt und durch und ſo erſchüttert, daß es in ſittlicher Hinſicht bald ſteigt, bald fällt, bald reiner, bald trüber fließt. Es iſt alſo klar, daß Hegel's Conſtruction oder Manifeſtation des Familienlebens entweder nur eine ideale Zeichnung iſt, welcher die einzelnen Familien nur annähernd nachkommen, was ſie aber nicht ſeyn ſoll, oder daß die Wirklichkeit ihr widerſtreitet.

Daſſelbe wiederholt ſich in einem weiteren Kreiſe in der bürgerlichen Geſellſchaft. Von dieſer heißt es: „Sie bietet in den Gegenſätzen der nach allen Seiten ſich auslaſſenden Befriedigung ihrer Bedürfniſſe, der zufälligen Willkühr und des ſubjectiven Beliebens, ſo wie der durchgängigen Abhängigkeit von äußerer Zufälligkeit und Willkühr, das Schauſpiel eben ſo der Ausſchweifung, des Elends und des beiden gemeinſchaftlichen phyſiſchen und ſittlichen Verderbens dar **).“ Iſt dieſes der Fall, ſo ſehe ich nicht ein, wie dieſe Geſellſchaft überhaupt als ſittlich, und wie ſie inſonderheit gegen die Familie als die höhere Stufe der Sittlichkeit gelten kann, oder wie dieſe Gegenſätze dadurch gelöſt werden, und ſich als ſittlich be-

*) S. 39. 154. 156—158.
**) S. 188.

währen können, daß ſie in die Allgemeinheit übergehen *). Zwar ſoll dieſe Einheit nicht die ſittliche Identität ſeyn, und eben damit nicht die Freiheit, ſondern die Nothwendigkeit (§. 186); allein damit ſchwindet die Grundvorausſetzung des ganzen Syſtems, daß die bürgerliche Geſellſchaft die Verwirklichung der Idee der Freiheit und der Sittlichkeit ſey **). Der folgende Abſchnitt über das Syſtem der Bedürfniſſe, die Art der Arbeit, das Vermögen und über die Stände gehört weder in das Naturrecht noch in die Moral, ſondern in die Staatswirthſchaft und Politik. Der Stände ſollen nach dem Begriffe drei ſeyn, a) der ſubſtanzielle Stand (der Landarbeiter); b) der reflectirende oder formelle (der Gewerbe) und c) der allgemeine, der nicht näher genannt wird, aber nach der Encyclopädie §. 527 der Gelehrtenſtand iſt. Weder die Benennung dieſer Stände, noch ihre Folge ſcheint mir richtig und mit der Dialectik des Syſtems einſtimmig zu ſeyn. Eine unvermeidliche Folge dieſer Dialectik der Macht war es denn auch, daß die objective Wirklichkeit des Rechts nur darein geſetzt wird, daß es theils gewußt wird, theils die Macht der Wirklichkeit hat, zu gelten, und ſomit poſitives Recht wird (S. 207): ein Satz, deſſen Anwendung fürchterlich ſeyn könnte, und nach welchem die unmenſchlichſte Tyrannei ſich rechtfertigen ließe. Hierzu muß ich auch die ſchrankenloſe Macht der Polizei rechnen (S. 227. §. 234), was wenigſtens ſo wie es hier ausgedrückt iſt, unendliches Unheil ſtiften könnte.

Am deutlichſten aber manifeſtirt ſich das Verfehlte des Moralſyſtems in der Dialectik des Staats. Der Staat ſoll ſeyn die Wirklichkeit der ſittlichen Idee, der ſittliche Geiſt, als

*) S. 190.

**) Ein geſchickter Sophiſt könnte daher aus dieſer Dialectik die Sittlichkeit auch der unſittlichſten Geſellſchaft wie z. B. der Spitzbubenbande des Cartuche und der ſechszehn Claſſen von Dieben und Gaunern, von den Cambrioleurs, Chevaliers grimpants, S. Donneurs de Bonjours, an bis zu den Escarpes und Riffaudeurs, welche der Schelm Vidocq ſyſtematiſch geordnet hat, a priori deduziren, und als das Reich der wahren Freiheit geltend machen.

der offenbare, ſich ſelbſt deutliche, ſubſtantielle Wille, der ſich denkt und weiß, und das was er weiß und inſofern er es weiß, vollführt. Auch wird er geradezu der Geiſt genennt, welcher in der Welt ſteht, der göttliche Wille, als gegenwärtiger, ſich zur wirklichen Geſtalt und Organiſation einer Welt entfaltender Geiſt, das an und für ſich Vernünftige *). Daraus wird dann unmittelbar gefolgert, daß der Staat abſoluter unbewegter Selbſtzweck iſt, und dieſer das höchſte Recht gegen die Einzelnen, deren höchſte Pflicht es iſt, Mitglieder des Staats zu ſeyn. Nicht das Intereſſe der Einzelnen als ſolcher iſt, wie in der bürgerlichen Geſellſchaft, der letzte Zweck, ſondern das Individuum hat ſelbſt nur Objectivität, Wahrheit und Sittlichkeit, als es ein Glied deſſelben iſt **).

Es giebt wohl keinen Theil des Hegel'ſchen Syſtems, in welchem der innere Widerſtreit der Ideenlehre und die Unzulänglichkeit der Dialectik auch für den Nicht-Philoſophen ſich deutlicher offenbarte, als dieſes Staatsrecht. Vor allen Dingen möchte man fragen: Von welchem Staate iſt hier eigentlich die Rede? Einen Staat, wie er ſeyn ſoll, zu conſtruiren, davon ſoll die Philoſophie am entfernteſten ſeyn. Es iſt folglich nur von dem wirklichen Staate die Rede, d. h. von der Idee des Staaats, aber nicht von dieſer als von einem blos Subjectiven, ſondern als von der abſoluten Einheit des Begriffs und der Objectivität, der Einheit des Ideellen und Reellen, oder von dem erſcheinenden Staate, inſofern die Erſcheinung das Weſen in der Exiſtenz iſt. Daher der ſchlechteſte Staat, deſſen Realität dem Begriffe am wenigſten entſpricht, inſofern er noch exiſtirt, die Idee iſt, deſſen Individuen noch einem machthabenden Begriffe gehorchen. Würde die Einheit ſeines Begriffs und der Realität aufgelöſt, ſo würde er aufhören zu exiſtiren ***). Anderswo dagegen iſt wieder Erſcheinung diejenige Realität, welche dem Begriffe nicht entſpricht,

*) S. 241. 258. 260.

**) S. 242.

***) Vorr. S. XXI. Encyclop. S. 195. Logik, 1ſten Bds. 2tes Buch. S. 166. 2ter Bd. S. 270. 271.

das blos Subjective, Zufällige, Willkührliche, das nicht die Wahrheit iſt. Das Daſeyn iſt nur zum Theil Wirklichkeit, zum Theil aber Erſcheinung, d. i. vorübergehend und bedeutungslos. Und ſo wird denn auch von der Idee ſelbſt behauptet, daß ſie als Objectivität das Moment der Aeußerlichkeit des Begriffs an ſich hat, d. h. die Seite der Endlichkeit, Veränderlichkeit und Erſcheinung, und daß deshalb der unendliche Reichthum von Formen, Erſcheinungen und Geſtaltungen, in welche die Idee hervortritt, und deſſen Regulirung gar nicht Gegenſtand der Philoſophie iſt, und demnach auch der hiſtoriſche Urſprung des Staats, ſo wie Alles damit Zuſammenhängende die Idee des Staats ſelbſt nicht angeht, in welcher Beziehung die philoſophiſche Betrachtung es nur mit dem Inwendigen von allem dieſen, dem gedachten Begriffe zu thun habe *). Hegel's Meinung ſcheint alſo dieſe zu ſeyn: Die abſolute Vernunft oder abſolute Idee, die ſich früher durch einen Abfall zur Natur entäußerte, dirimirt ſich nun auch durch das abſolute Urtheil ihrer eigenen Dialectik, d. h. offenbart ſich in der Wirklichkeit, in dem Menſchengeiſte, und dieſe Offenbarung in der Totalität der einzelnen Individuen, in den kleineren Kreiſen der Familien und der bürgerlichen Geſellſchaften, aber gedacht als unmittelbar wirklich, als in ſich geſchloſſene Einheit iſt der Staat, in der Allgemeinheit aber als höherer Prozeß die Weltgeſchichte. Die wahrhafte Vernunft und Freiheit im Staate iſt daher nicht die Vernunft und die Freiheit des Individuums, ſondern der allgemeine ſubſtantielle Wille und die abſolute Vernunft ſelbſt, welche die Individuen durchdringt, und ſie dialectiſch bewegt, es mag nun dieſes allgemeine Geſetz von den Einzelnen erkannt und von ihrem Belieben gewollt werden oder nicht **). Dies beſtätiget denn die ſchon oft gemachte Bemerkung, daß die über der Menſchheit waltende Macht nicht ein moraliſches nach Zwecken handelndes

*) Logik, 2ter Bd. S. 269. 273. Encyclopäd. S. 7. Philoſophie des Rechts Vorr. S. XX. und S. 243.

**) S. 242—244.

Weſen iſt, ſondern die logiſche Idee, welche in ihrem ewigen Prozeſſe das menſchliche Daſeyn erzeugend und in ihm lebend als die allgegenwärtige Seele, die einzelnen Individuen als Organe braucht zur Verwirklichung des Reichs der Sittlichkeit in der Geſellſchaft und dem Staate, ſie aber eben ſo wieder fallen läßt, da ihre endliche Subjectivität nur das Zufällige und Bedeutungsloſe iſt, um ſich ſelbſt in ihrer Abſolutheit aus dem Verlorenſeyn in die Zeitlichkeit wiederzufinden.

Nun iſt zwar nicht zu läugnen, daß auch der ſchlechteſte Staat noch die Idee des Staats durchſcheinen läßt; aber deßhalb iſt er nicht, wie Hegel meint, ein entſprechender Ausdruck der Idee, oder gar die Idee ſelbſt *). Und weil die Idee, dieſer Objectivität ungeachtet, ſchlechthin einfach und immateriell ſeyn ſoll **), ſo müßte jeder Staat, da er die Idee entweder gar nicht (und dann wäre er kein Staat) oder ganz in ſich trägt und verwirklichet, dem andern gleich ſeyn, was der Speculation wie der Erfahrung gleich ſehr widerſtreitet. Wie es zwiſchen den Infuſorien, dieſer Morgendämmerung und dem noch ſchlaftrunkenen Erwachen zum Leben, und dem menſchlichen Mikrokosmus, oder zwiſchen der verkrüppelten, monſtröſen Geſtalt des Cretin bis zu den göttlichen Formen des Apollo, und dem Geiſte eines Plato und Leibnitz, einen faſt unendlichen Abſtand giebt, obſchon jene noch zu den Thieren gehören, dieſe menſchlich erzeugt ſind: ſo auch zwiſchen den Staaten und Völkern. Hätte Hegel die Erfahrung zu würdigen gewußt, ſo würde er nicht ſo ſpröde den hiſtoriſchen Urſprung des Staats, als etwas der Idee fremdes, von ſich gewieſen haben ***). Gewiß iſt dieſe Unterſuchung unmittelbar nicht philoſophiſch, aber dennoch für den Philoſophen vom höchſten Intereſſe, weil ſie, wie Hegel ſagt †), „den ungeheueren Ueberſchritt des Innern in das Aeußere, der

*) Logik 2ter Bd. S. 271.
**) Ebendaſ. S. 273.
***) Philoſophie des Rechts S. 242.
†) S. 261.

Einbildung der Vernunft in die Realität, woran die ganze Weltgeſchichte gearbeitet hat," darſtellt, oder weil ſie zeigt, wie die Idee des Staats äußerlich ins Leben tritt, aus einem Kerne ſich kryſtalliſirt, und durch ihren eigenen organiſchen Prozeß nach einer immer vollkommneren Geſtalt ringt. Dies durfte von Hegel um ſo weniger überſehen werden, da er ſelbſt den Staat für das in der Wirklichkeit Erſte hält, innerhalb deſſen ſich „erſt die Familie zur bürgerlichen Geſellſchaft ausbildet, ſo daß es die Idee des Staates ſelbſt iſt, welche ſich in dieſe beiden Momente dirimirt *)." Zu dieſem Mißgriffe konnte er nur durch die ſcholaſtiſche Tendenz ſeiner Dialectik verleitet werden, welche, um die Erfahrung unbekümmert, alle einzelne Momente blos aus dem innern Begriffe entwickelt, und ſo an der Geſchichte ihre Gegnerin findet; aber eben deßhalb auch nicht den wahren Begriff der Sache feſthält, weil die Erfahrung ihr widerſtreitet. Daß der Staat in der Wirklichkeit nicht das Erſte iſt, ſieht man ja ſchon daraus, daß er gar nicht denkbar iſt ohne die Vielen in ihm zur Einheit vereinigten, daß ich mir aber gar wohl bürgerliche Geſellſchaften und Familien denken kann ohne das Leben im Staate, und daß, wie die Auswanderungen nach Amerika beweiſen, Familien von dem Staate ſich losreißen und anderswo anſiedeln können, um dort durch allmäliges Anſchließen und Verflechten der einzelnen Bedürfniſſe, Intereſſen und Tendenzen einen neuen Staat zu gründen.

Schon Ariſtoteles hat einen ähnlichen Mißgriff gethan, indem er den Staat als das der Natur nach Erſte betrachtet, in Vergleich mit den Familien und den Einzelnen, weil er das Ganze iſt, und beim Uebergange des Ganzen auch das einzelne Glied, wie Hand und Fuß ſtirbt, oder nur dem Namen nach bleibt, wie etwa eine ſteinerne **). Dies iſt nur wahr, wenn

*) S. 240. Dieſem widerſpricht jedoch S. 348, nach welcher der Uebergang einer Familie, Horde u. ſ. w. in den Zuſtand des Staats die formelle Realiſirung der Idee in ihm ausmacht.

**) Politic. I. 1.

man einen wirklichen Staat im Verhältniß zu den in ihm lebenden Geſellſchaften und Familien ins Auge faßt; verliert aber ſeine Bedeutung, ſobald von der Entſtehung eines wirklichen Staats oder von der Gründung eines neuen die Rede iſt. Man denke ſich, die in den Gebieten Miſſuri, Arkanſas, und in der Nachbarſchaft herumſtreifenden Indianer Amerika's faßten den Gedanken, ſich in einem Staate zu vereinigen, oder es ſey die Aufgabe, für einen der jüngſten, noch unreifen Staaten des Nord-Amerikaniſchen Bundes, etwa für Michigan, eine Conſtitution zu entwerfen, oder Schulen zu ſtiften; ſo erkennt man ſogleich, daß der Gedanke Hegel's, dieſer kaum entſtandene Staat ſey ſchon die Idee ſelbſt als das Subject-Object, die Identität des Idealen und Realen, gar keine Anwendung geſtattet, und offenbar unrichtig iſt. Dieſer kleine Staat verhält ſich zu den großen gebildeten Staaten Europas etwa wie eins der niedrigſten Thiere zu dem Menſchen. Wie nämlich in den niedrigſten Thieren Alles noch einfach iſt, ein einziges Organ die Function mehrerer verrichtet, und erſt in den höheren Claſſen die Organe ſich ſondern, um in gegliederte Syſteme auseinander zu treten; wie damit aber auch neue Organe und mit dieſen neue Bedürfniſſe hervorbrechen, wodurch das Geſchöpf in mannichfaltigere Verhältniſſe zu der Außenwelt tritt und eben damit auch das Innere tiefer ergriffen, ſich reicher und kräftiger entfaltet, ſelbſt, wie wir im Menſchen ſehen, bis zum Böſen, bis zum innern Zerfallen mit ſich ſelbſt, mit der Welt und mit Gott; ſo finden wir auch ähnliche Verhältniſſe in den Staaten wieder, dieſen Individuen in einer höheren Potenz, in einem großartigeren Style. Ein junger Staat aber noch ohne höhere Unterrichtsanſtalten iſt zwar allerdings ein Staat durch die geſchehene Vereinigung der Familien zum Leben im Staate, aber er iſt noch lange nicht was er ſeyn könnte und ſoll, ſein Seyn entſpricht der Idee nicht. Wer nun damit umgeht, in ihm z. B. eine Univerſität zu ſtiften, der hat das doppelte Bewußtſeyn, einmal von der Idee der Wiſſenſchaft und der Nothwendigkeit ihrer Verwirklichung im Staatsleben, und dann das Bewußtſeyn, daß

der Staat in ſeinem zeitlichen Seyn, weil ihm die Wiſſenſchaft noch mangelt, ſeiner Idee nicht entſpricht. Man ſieht alſo hieraus, die Idee, mag ſie entſtanden ſeyn, wie ſie will, geht in uns der That voraus, als deren Regulator; ſie iſt das Muſterbild, nach welchem wir arbeiten und zugleich das Maaß, an welches wir unſere Leiſtungen halten, durch welche wir ſie corrigiren und, ſcheinen ſie uns zu weit hinter ihr zurückzubleiben, zu neuen Verſuchen angeſpornt werden, um es beſſer zu machen. Die Hegel'ſche Ideenlehre zeigt ſich uns alſo von dieſer Seite als ganz unhaltbar.

Sie wird aber auch durch das Leben der vollkommneren Staaten widerlegt. Der Staat iſt nämlich nicht etwa blos eine Anſtalt zur Verwirklichung einer einzigen Idee, wie des Rechts, oder eine große Maſchine, obſchon er in dem inneren Spielwerke der in einandergreifenden Springfedern einen kunſtreichen, höchſt verwickelten Maſchinenbau in ſich trägt; ſondern eine Verbindung zur Verwirklichung aller dem Menſchenleben nothwendigen Ideen, in ihrer realen innigen Durchdringung zu einem organiſchen Ganzen. So iſt er ein Bild des Univerſums ſelbſt, eine zweite Weltſchöpfung vom Standpunkte des Menſchen aus, der höchſte, abſolute Zweck des Lebens, weil in ihm alle Zwecke und Intereſſen der Einzelnen ſich begegnen und verſöhnen können. Daher iſt die Staatskunſt zwar die ſchwierigſte, aber auch die höchſte, eine wahrhaft göttliche Kunſt; denn ganze Völker zu beglücken iſt göttlich; dies vielleicht die höchſte Seligkeit, welche eine menſchliche Bruſt erfüllen kann.

Die Idee des Staats trat aber, wie eine jede Idee, anfangs nicht in voller Klarheit ins menſchliche Bewußtſeyn, ſondern mehr in der Form des Gefühls, der Ahndung, bis ſie erſt nach und nach mit der wachſenden Erfahrung verwandelnd ſich läuterte. Mögen die erſten Menſchen immer vollkommener geweſen ſeyn als die ſpäteren Geſchlechter, der Natur der Sache nach aber konnten ſie noch nicht im Staate, ſondern nur im Familienleben vereiniget ſeyn. Als aber die Familien durch Abſenker auseinandertraten, als man für feſte

Wohnſitze ſich entſchied, und damit das Eigenthum ſich fixirte, als die Bedürfniſſe ſich vervielfältigten, die Intereſſen und Tendenzen der Einzelnen ſich verwickelten und collidirten, der unreine Wille und die Selbſtſucht einiger, ſo wie der Andrang der Naturgewalten die Nothwendigkeit fühlbar machte, ſich feſter an einander anzuſchließen, theils zum gegenſeitigen Schutz und der Sicherung des Rechts, theils zur Hülfleiſtung in jeder gemeinſamen Noth und Gefahr, ſo wie zur Erzeugung aller der Güter des Lebens, auf denen die Glückſeligkeit des Ganzen ruht: da war es die plaſtiſche Kraft der Idee des Staats, welche die einzelnen organiſchen Glieder durchdrang und zu einem höheren Organismus vereinigte.

Wie die vergleichende Anatomie und Phyſiologie, obgleich zwei der jüngſten, doch zwei der inſtructivſten Naturwiſſenſchaften ſind, ſo würde auch die vergleichende Staatslehre eine zwar neue, weil es hierzu bis jetzt blos einige Vorarbeiten giebt, aber höchſt intereſſante und lehrreiche Wiſſenſchaft werden. Sie dürfte ſich aber nicht blos auf die Verfaſſung im engeren Sinne beſchränken, ſondern ſie müßte ſämtliche Ideen in ihr Gebiet ſchließen. Aus dieſer Vergleichung ergiebt ſich, daß a) eine einzige Idee in verſchiedenen Staaten ſich in den mannichfaltigſten Formen und auf ungleicher Höhe findet. b) dieſelbe Idee in demſelben Staate in ärmeren und reicheren, mangelhafteren und vollkommneren Formen hervortritt, bald ſteigt, bald ſinkt. Und deßhalb c) in demſelben Staate verſchiedene Ideen auf ganz ungleicher Höhe neben einander ſtehen. Man denke nur an die Kunſt, und betrachte die Madonnen von dem würdevollen Liebreiz mancher ätheriſchen Geſtalten bis zu den plumpen Formen einer ſtämmigen Bauerdirne! Wie ungleich iſt ihr Kunſtwerth! Es iſt mithin Thatſache, daß 1) eine Idee eine unendliche Menge von Formen, möglichen Erſcheinungsweiſen, Verhältniſſen und Beziehungen in ſich ſchließt. Daher kann keine einzelne Erſcheinung die Idee ganz ausdrücken, nämlich ausſchließend, ſo daß nicht eine zweite, dritte eben ſo gelungene Darſtellung derſelben denkbar wäre. 2) daß es in einer Idee Gradunter-

ſchiede giebt, das eine Kunſtwerk mehr von der Idee in ſich tragen, ein vollkommnerer Abdruck derſelben ſeyn kann als ein anderer. Und 3) daß die Entwicklung der Idee in der Erſcheinungswelt nicht ein ſtetiges Forſchreiten von den niederen Stufen zu den höheren iſt, ſondern öfters ein Rückſchritt, ein Verfallen und Verſchlechtern. Das Mangelhafte berührt daher nicht die Idee an ſich, ſondern nur die Erſcheinung: die Idee der Madonna enthält immer die Reinheit des Gemüths und das Bewußtſeyn des Göttlichen, geſetzt auch, daß die Conception dieſer Idee in der Phantaſie des Künſtlers einen verunreinigenden Zuſatz annimmt, oder daß er im Ausdrucke das Beſeligende des Gottesbewußtſeyns nicht erreicht, das Colorit unwahr, die Zeichnung fehlerhaft iſt. Es iſt mithin die Hegel'ſche Ideenlehre falſch, welche annimmt, die Idee ſey die Einheit des Ideellen und Reellen, des Unendlichen und Endlichen, der einzelne Staat, auch der ſchlechteſte, ſey die Idee, dieſe erhalte durch die Objectivität die Seite der Endlichkeit, Veränderlichkeit und Erſcheinung, ſey aber gleichwohl ſchlechthin einfach und immateriell. Und dann ſoll wieder der unendliche Reichthum von Erſcheinungen und Geſtaltungen der Idee gar nicht Gegenſtand der Philoſophie ſeyn *)!

Aus dieſer ſeiner Ideenlehre ſind nun hervorgegangen theils gewiſſe, zwar conſequente, aber falſche, dem Staatsleben verderbliche, eines Philoſophen unwürdige Lehren, theils innere Widerſprüche in der Ideenlehre ſelbſt.

Zu den conſequenten, aber unrichtigen Sätzen rechne ich die von der wirklichen Vernünftigkeit der im Staate beſtehenden Inſtitutionen, von der Vereinigung und Erhaltung der beſonderen Intereſſen in dem wirklichen Staate, von der Verfaſſung deſſelben, als dem ſchlechthin an und für ſich ſeyenden, das darum als das Göttliche und Beharrende und als über der Sphäre deſſen, was gemacht wird, zu betrachten iſt; weßhalb jedes Volk die Verfaſſung habe, die ihm angemeſſen iſt

---

*) Encyclopädie S. 196. Logik 2ter Bd. S. 273. Philoſophie des Rechts Vorr. S. XX.

und für daſſelbe gehört; von dem Wohle des Staats oder des Volks als einer die Majeſtät des Monarchen herunterziehenden Forderung, weßhalb auch nur die Philoſophie dieſe Majeſtät denkend betrachten dürfe, indem jede andere Weiſe der Unterſuchung die Natur der Majeſtät aufhebe; von dem Volke, im Gegenſatze zum Monarchen und der Regierung, als von einer Maſſe, welche nicht weiß was ſie will, und von einer Anſicht des Pöbels, daß die Regierung wohl auch einen böſen oder weniger guten Willen haben könne *).

Dieſe und andere ähnliche Sätze, deren ein Chineſiſcher Philoſoph ſich nicht zu ſchämen brauchte, zeigen recht augenfällig, wohin die conſequente Verfolgung des falſchen Princips von der abſoluten Identität des Denkens und Seyns, und der immanenten Dialectik der abſoluten Vernunft führt. Hiernach könnte der unmenſchlichſte Despotiſmus gerechtfertiget, ja geheiliget werden. So verführeriſch ſie auch ſo ſind, ſo ſchließen ſie doch ein Gift ein, welches nur ein Feind der Fürſten ihnen als heilſam anpreiſen könnte. Es ſind keine Lehren der Weisheit, ſondern Sophismen, nicht des Gemüths und der Geſinnung, des großen Denkers, wie ich gern glaube, ſondern ſeines irregeleiteten Verſtandes, die ſich durch ſich ſelbſt widerlegen.

Der innere Widerſpruch aber liegt in Folgendem. Iſt die Idee die Identität des Idealen und Realen, Subjectiven und Objectiven, und gehört zur Objectivität, oder realen Seite der Idee eine unendliche Mannichfaltigkeit von Formen und Erſcheinungen, ſo kann die Idee nicht **einfach** und **immateriell** ſeyn, ſelbſt nicht in ihrer Idealität, da in dieſer doch die Möglichkeit unendlicher Erſcheinungsweiſen gedacht werden muß, weil die Idee außerdem gar nicht in die Erſcheinungen übergehen, in ihnen realiſirt werden könnte. Aus demſelben Grunde dürfen auch die Erſcheinungen nicht für das Zufällige, Willkührliche, Subjective und Unwahre erklärt werden, da auch in ihnen die Idee iſt, durch deren immanente Dia-

*) S. 256. 257. 281, 292. 309.

lectik in ihrer nothwendigen Manifeſtation, ſie das geworden ſind, was ſie ſind. Dieſe eiſerne Lehre zerſtört durch ihre unmenſchliche Härte die ganze Welt der Ideale, und raubt dem Menſchen Alles, was ihn erwärmen und begeiſtern, im Unglück tröſten und aufrichten könnte. Der Unterſchied zwiſchen Wirklichkeit und Erſcheinung iſt ein erkünſteltes Sophisma. Iſt z. B. der Monarch, wie Hegel will, gleichſam die abſolute Perſönlichkeit ſelbſt, Repräſentant der abſoluten Vernunft, der belebende Mittelpunkt des ganzen Staates, der aus ſich ohne Gründe, lediglich nach ſeinem Willen, entſcheidet, und an ſich ſelbſt gut iſt, ſo gilt dies auch von der Perſon eines jeden Monarchen, d. i. dem erſcheinenden Individuum; und dann überlaſſen wir es dem Leſer ſelbſt, zu unterſuchen, wohin das führt. Die beſſern, um nicht einmal zu ſagen, die beſten Fürſten aller Zeiten haben dieſe Irrlehre factiſch durch ihre Handlungen widerlegt. Sie haben erkannt, daß ſie als ſichtbare Stellvertreter der Gottheit dem höchſten Weſen nicht blos in der Macht, ſondern auch in Liebe und Güte ähnlich ſeyn ſollen, daß das Glück ihrer Völker ihr göttlicher Beruf iſt; und ſie haben dieſen zu erfüllen geſucht: ſie haben daher die Bedürfniſſe und Wünſche ihrer Unterthanen berückſichtiget, und ihren Staaten entweder neue und beſſere Verfaſſungen gegeben, oder in einzelnen Zweigen zeitgemäße, wohlthätige Reformen vorgenommen, und damit die Meinung von der göttlichen Selbſtgnügſamkeit des Staats, von der Congruenz deſſelben mit der Idee durch die That widerlegt.

Bedürfte es endlich außer den bisherigen noch eines Beweisgrundes für das Irrige dieſer Lehre, ſo würde man einen ſehr ſchlagenden darin finden müſſen, daß gerade die Lehren und Tendenzen, welche Hegel als pöbelhaft und ſeicht, oder als rabuliſtiſch, frech und verbrecheriſch darzuſtellen ſucht, durch dieſelbe Dialectik aus ſeinen eigenen Principien ſich rechtfertigen laſſen, wie die von ihm ſelbſt daraus gezogenen entgegengeſetzten Folgerungen. Geſetzt die Maſſe eines Volkes erzwingt etwas von ſeinem Monarchen, oder es geht ſo weit, wie die Engländer und Franzoſen, daß es durch eine Revolution ſeinen

legitimen Fürſten abſetzt, ihm förmlich den Prozeß macht, ihn hinrichtet, und auf den Ruinen der Monarchie eine Republik errichtet, und daß ein Uſurpator dem Namen oder der That nach den Thron beſteigt, ſo iſt dieſe Umwälzung das Product deſſelben Weltgeiſtes, welcher die Monarchie gründete, die Verfaſſung metamorphoſirt ſich durch ihre eigene immanente Dialectik, die Republik trägt die Idee des Staats eben ſo in ſich, wie die Monarchie, iſt ſie nur einmal wirklich ins Leben getreten, ſo iſt ſie dadurch unmittelbar eben ſo vernünftig wie dieſe. Die Fürſten würden ſich alſo ſehr täuſchen, wenn ſie glauben könnten, in dieſem Syſteme eine philoſophiſche Begründung ihres Rechts zu erhalten.

Und was von der Idee des Staats im Allgemeinen gilt, das muß auch auf die einzelnen in ihm lebenden Ideen ſeine Anwendung finden, wie auf die Wiſſenſchaft. Die im Staate wirklich geltende Philoſophie, ſie ſey beſchaffen wie ſie wolle, iſt dann die wahre, als das objective Seyn der Idee, nicht ein vermeintes Ideal, das erſt realiſirt werden ſoll. Ich ſehe dann gar nicht ein, was Hegel mit ſeiner Polemik will, warum denn ſein Syſtem, da es doch nur ein einzelnes iſt, dem Staate als das Alleinwahre mit Gewalt aufgedrungen werden ſoll.

Dies war der erſte Hauptmangel des Hegel'ſchen Moralſyſtems: eine Verſchiebung des richtigen Standpunkts und eine daraus hervorgehende erkünſtelte, unwahre Stellung des ganzen geſelligen Lebens. Ein zweiter weſentlicher Mangel liegt in der höchſt flüchtigen Behandlung der Güterlehre: ja ſtreng genommen iſt hierzu nicht einmal der Verſuch gemacht worden. Es wird zwar auch des Guten als eines Uebergangspunkts in der Dialectik gedacht; aber theils wird das Gute, als das Weſen des Willens in ſeiner Subſtantialität und Allgemeinheit, nur in das Denken geſetzt *), ſo daß ſowohl die gute Handlung wegfällt, als der Antheil des Gemüths und Herzens ausgeſchloſſen wird, gegen welches Hegel überhaupt eine gewiſſe leidenſchaftliche Erbitterung hegt, theils wird die

*) S. 126.

Digitized by Google

Frage nach dem höchſten Gute und den Zwecken des Lebens gar nicht einmal aufgeworfen, geſchweige denn daß von dem Weſen des höchſten Gutes und von den einzelnen Gütern die Rede wäre.

Drittens. Eben ſo oberflächlich ſind die Pflichten und die Tugenden behandelt. Die Wichtigkeit der Pflicht wird wohl anerkannt, jedoch mit Verwerfung des Kantiſchen Formalismus; die ſittlichen Mächte, welche das Leben der Individuen regieren und in dieſen als ihren Accidenzen erſcheinende Geſtalt und Wirklichkeit haben, werden als das Weſen des Geiſtes hingeſtellt, als die den Willen des Individuums bindenden Pflichten; aber die ethiſche Pflichtenlehre iſt in dem Syſteme ſelbſt nichts als die ſyſtematiſche Entwickelung des Kreiſes der ſittlichen Nothwendigkeit, d. h. die Entwickelung der Verhältniſſe, die durch die Idee der Freiheit nothwendig, und daher wirklich in ihrem ganzen Umfange im Staate ſind *). Dieſer Kreis der ſittlichen Nothwendigkeit und Wirklichkeit verläuft nun eben in der Familie, der bürgerlichen Geſellſchaft und in dem Staate. Hierdurch wird aber die Pflicht ihrem Weſen nach zerſtört. In der Pflicht nemlich, als dem Ausdrucke des Sittlich-Guten in ſeiner Verbindlichkeit für das Bewußtſeyn des Handelnden, iſt es ein weſentliches Moment, daß dieſe Verbindlichkeit nicht die abſolut nothwendig verbindende Macht ſelbſt iſt, ſondern daß der Handelnde die Freiheit hat, die Pflicht zu erfüllen, aber auch zu übertreten. In der Pflicht liegt blos das Sollen, aber ohne die unmittelbare Nöthigung. Nur in einem ganz reinen, vollkommen guten Menſchen würden beide unmittelbar zuſammenfallen, das Handeln würde den Character der Naturnothwendigkeit an ſich tragen, indem das Sittlich-Gute das ganze Weſen des Handelnden durchdringend und belebend in allen Formen der Tugenden ſich entäußerte. So iſt es aber nicht in der Erfahrung, und wenn auch in einigen glücklich begabten und himmliſch geſinnten Seelen Pflicht und Tugend

---

*) S. 130. 157 – 159.

zur andern Natur geworden ſind, ſo ſind dafür diejenigen deſto zahlreicher, denen die tugendhafte Handlung nur nach ſchweren Kämpfen gelingt, die durch einen theuer erkauften Sieg ſicher gemacht unverſehens deſto leichter fallen, oder von der Bahn des Guten abgewichen, im Fortgehen ſich von ihr immer mehr entfernen. Bei Hegel dagegen iſt die Pflicht, als das Sittlich-Nothwendige in der Familie unmittelbar wirklich, dann auf einer höheren Stufe in der bürgerlichen Geſellſchaft und dem Staate, d. h. es hört der That nach auf Pflicht zu ſeyn, und ſo iſt denn in Wahrheit im Verlauf weder von einer Pflicht der Familienglieder, noch der Staatsbeamten, der Gelehrten, oder der Regierung und der Fürſten die Rede. Was von der Pflicht, das gilt auch von der Tugend, welche bei Hegel in einen kleinen Paragraphen (150), wie in einen Winkel verſteckt iſt, und ſich gar nicht recht ans Licht hervorzuwagen ſcheint. Daher iſt denn auch an eine durchgeführte Tugendlehre gar nicht zu denken.

Viertens als ein Mangel muß noch gerügt werden die flüchtige, ja verächtliche Behandlung der bisherigen Moralſyſteme, wider die Principien ſeines eigenen Syſtems. Hegel behauptet nemlich von ſeinem Syſteme, es ſey, wie der Zeit nach das letzte, abſchließende, ſo auch das reichſte und concreteſte, welches die Principien aller andern als ſo viele Organe in einem höheren Organismus vereinige, und es ſtehe daher mit ihnen gar nicht im Streite, außer nur inſofern, als das eine oder andere aus dieſem Organismus heraustrete, und auf ausſchließende, abſolute Geltung Anſpruch mache. Hieraus ergab ſich für ſein Syſtem die Nothwendigkeit, die bisherigen Syſteme durch die Dialectik des Begriffs, an den Stellen, wohin ſie der Natur der Sache nach gehören, hervortreten zu laſſen, zugleich aber auch die Ungültigkeit ihrer Anſprüche auf ein größeres Gebiet im Reiche des Wiſſens darzuthun. Keins von beiden iſt geſchehen. Blos über die Ariſtoteliſche Definition von der Tugend, über die Stoa und den Kantiſchen Formalismus kommen einige kurze und flüchtige Bemerkungen vor ohne tiefer eindringende Kritik, und für den Platoniſchen Staat

hat er keinen anderen Platz auszumitteln gewußt, als auf der niedrigſten Stufe des Rechts, dem Eigenthume *), woraus denn zur Genüge erhellet, daß ihm die hohe ſittliche Tendenz dieſes Meiſterwerks ganz und gar verborgen geblieben. Wie viel hätte Hegel aus ihm lernen können! **)

Noch ein Moment aber darf in der Philoſophie des Rechts nicht überſehen werden, weil es den Geiſt des ganzen Syſtems auf eine unzweideutige Weiſe characteriſirt: ich meine den dialectiſchen Prozeß der Weltgeſchichte. Das Element des Daſeyns des allgemeinen Geiſtes, welches in der Kunſt Anſchauung und Bild, in der Religion Gefühl und Vorſtellung, in der Philoſophie der reine, freie Gedanke iſt, iſt, nach Hegel, in der Weltgeſchichte die geiſtige Wirklichkeit in ihrem ganzen Umfange von Innerlichkeit und Aeußerlichkeit, die Verwirklichung des allgemeinen Geiſtes, der als unbeſchränkter Geiſt der Welt eben ſo ſich hervorbringt, als er es iſt, der ſein Recht, das allerhöchſte an den Volksgeiſtern in der Weltgeſchichte, als dem Weltgerichte ausübt. Die Staaten und Völker werden hiermit, ungeachtet ihres individuellen Bewußtſeyns, zugleich zu bewußtloſen Werkzeugen und Gliedern dieſes inneren Geſchäftes, worin dieſe Geſtalten vergehen, der Weltgeiſt aber ſich den Uebergang in ſeine nächſte höhere Stufe vorbereitet und erarbeitet. Gerechtigkeit und Tugend, Unrecht, Gewalt und Laſter, Herrlichkeit des individuellen und des Volkslebens, Selbſtſtändigkeit, Glück und Unglück der Staaten und der Einzelnen haben in der Sphäre der bewußten Wirklichkeit ihre beſtimmte Bedeutung und Werth; aber die Weltgeſchichte fällt außer dieſen Geſichtspunkten. In ihr erhält dasjenige nothwendige Moment der Idee des Weltgeiſtes, welches gegenwärtig ſeine Stufe iſt, ſein abſolutes Recht,

---

*) S. 51.

**) Es muß daher als ein Verdienſt Michelet's anerkannt werden, daß er in ſeinem „Syſteme der philoſophiſchen Moral Berlin 1828,“ den eben gerügten Mangel in dem Syſteme ſeines Meiſters hat ergänzen, und die übrigen Syſteme richtiger beurtheilen wollen.

und das darin lebende Volk und deſſen Thaten erhalten ihre Vollführung und Glück und Ruhm. Die Stufen dieſer Entwickelung ſind als unmittelbare natürliche Principien vorhanden, wovon aber Einem Volke nur eins zukommt. Das Selbſtbewußtſeyn eines ſolchen Volks iſt dann der Träger der diesmaligen Entwickelungsſtufe des allgemeinen Geiſtes in ſeinem Daſeyn, es iſt für dieſe Epoche das herrſchende. Gegen dieſes ſein abſolutes Recht ſind dann die andern Völker rechtlos; ſie zählen nicht mehr in der Weltgeſchichte. Eben ſo aber ſchreitet er über ſein jedesmaliges Eigenthum als über eine beſondere Stufe hinaus, und übergiebt es dann ſeinem Zufall und Gericht, ſo daß ſelbſt das herrſchende Volk wenn ſeine Epoche vorbei iſt, und es durch ſeinen Verfall den Uebergang des Geiſtes in ein anderes Volk andeutet, zu zählen aufhört *).

Wer irgend noch über den wahren Character der Hegel'ſchen Dialectik in Zweifel ſtehen, wer von ihr für die Menſchheit etwas Großes erwarten könnte; dem müßte es an dieſen Stellen, wo die Maske fällt und das natürliche Geſicht zum Vorſchein kommt, wie Schuppen von den Augen fallen. Alſo darauf iſt es abgeſehen! Gerechtigkeit und alle Tugenden, Unrecht, Gewalt und Laſter, Schuld und Unſchuld, Glück und Unglück der Einzelnen und der Staaten haben blos für unſern menſchlichen Standpunkt Bedeutung, nicht für den Weltgeiſt in ſeinem ſich ſelbſt gebährenden Prozeſſe. Der Weltgeiſt hat keinen Endzweck außer ſich, bei welchem etwa auf das Glück des Einzelnen oder eines Volks, auf Verdienſt oder Schuld der Menſchen etwas ankomme, ſondern er ſucht nur ſich; nur weil Er auf jeder Stufe ſeines Prozeſſes einen Träger ſeines Bewußtſeyns, ein Organ ſeiner Thätigkeit nöthig hat, greift er aus der Maſſe der Völker ein einziges heraus, und macht es zur Zuchtruthe der andern, wirft es aber, wenn er es benutzt hat, wie von einer ausgeſaugten Frucht die leere Schaale von ſich, tritt ſein eigenes Kind mit Füßen, und ſchreitet erbarmungslos über die Leichen

*) S. 344—347. Encyklop. S. 496.

der von ihm Ermordeten, um ein anderes Volk eben ſo zu miß- handeln. Zu dieſem niederſchlagenden, das moraliſche Gefühl empörenden, den Glauben an eine Vorſehung vernichtenden Re- ſultate ſehen wir einen großen Geiſt blos aus Liebe zu ſeiner Hypotheſe und durch die vermeinte Conſequenz ſeiner Dialectik getrieben! Wie viel größer, wie unendlich erhebend und wohl- thuend iſt dagegen das einfache Wort der Schrift, daß die Haare auf unſerm Haupte gezählt ſind, und wir in der Hand des liebenden Vaters ſtehen, der die Lilien auf dem Felde klei- det, die Vögel ſpeiſ't, und ohne deſſen Willen kein Sperling vom Dache fällt!

Und wenn nur dieſe Lehre conſequent wäre! Sie iſt es aber nicht. Iſt es nemlich der Weltgeiſt, welcher die Volks- geiſter durchdringend in der Weltgeſchichte ſeine eigene Befrei- ung und Verwirklichung erſtrebt, und jedesmal das Selbſtbe- wußtſeyn eines beſonderen Volks als Träger der beſtimmten Entwickelungsſtufe ſeines Daſeyns braucht, ſo darf nicht blos ein einziges, ſondern es muß jedes Volk, auch das roheſte, ein beſtimmtes Moment in der Naturgeſchichte des Weltgeiſtes be- zeichnen, da ſie alle Geiſt von ſeinem Geiſte und Fleiſch von ſeinem Fleiſche ſind, und ich ſehe nicht ein, warum er ſeiner übrigen Kinder, gleich als ſo vieler Mißgeburten und durch Verbrechen erzeugten Baſtarden ſich ſchämt, ſie als Schund wegwirft, oder höchſtens als nothwendigen Ballaſt mit ſich führt zur Erleichterung ſeiner Fahrt auf dem großen Welt- ſtrome der Ereigniſſe.

Eine andere Inconſequenz liegt in der Stellung der Welt- geſchichte zur Philoſophie. Nach der Philoſophie des Rechts *) ſcheint die Weltgeſchichte als die geiſtige Wirklichkeit in ihrem ganzen Umfange von Innerlichkeit und Aeuſſerlichkeit das höhere Moment zu ſeyn, nach der Encyklopädie hingegen **) gehört die Weltgeſchichte noch zum endlichen Geiſte, die Philoſophie aber iſt das höchſte Moment in der Dialectik des abſoluten

*) S. 344.
**) S. 499 ff.

Digitized by Google

Geiſtes ſelbſt. Nun iſt zwar die Philoſophie inſofern allerdings das Höchſte, als ſie das Bewußtſeyn über dieſe Bedeutung der Weltgeſchichte iſt, und den abſoluten Geiſt in dem Elemente des Denkens erfaßt, allein die Philoſophie ſelbſt iſt doch wieder nur Ein Moment in dem Leben eines Volks, und folglich auch die ganze Geſchichte der Philoſophie nur Ein Moment in der Weltgeſchichte, dem größeren Ganzen. Hegel freilich mußte die Philoſophie zuletzt ſtellen, weil ſie in ihren Anfang zurückkehren ſollte.

Ungenügend iſt ferner die Ableitung der vier welthiſtoriſchen Reiche, des Orientaliſchen, Griechiſchen, Römiſchen und Germaniſchen, aus den Formen des Bewußtſeyns, da das Schema des Syſtems die Dreiheit iſt, hier aber vier Glieder auftreten. Das Verhältniß zwiſchen der Idee und der Erſcheinung iſt hiermit ganz umgekehrt worden. Nach dem Schema ſollten nur drei epochemachende Reiche ſeyn, die ſich wie Begriff, Urtheil und Schluß verhalten müßten; da es aber deren eben vier giebt, ſo wird nun das abſolute Schema den Erſcheinungen anbequemt, um wenigſtens einen nothdürftigen Zuſammenhang herauszukünſteln. Das Epochemachen dieſer vier welthiſtoriſchen Reiche wird, wie man aus Allem ſieht, blos in die weltliche Macht, in die Gewalt der Waffen geſetzt, denn ſonſt konnte ja nicht behauptet werden, daß der Weltgeiſt ſein eigenes Gefäß zerbricht, und das nach dem Ablauf ſeiner Epoche abſterbende Volk dem Zufalle und Gerichte übergiebt. Die welthiſtoriſche Bedeutung Griechenlands liegt gar nicht in dem äußeren nur zu bald verblichenen Glanze, ſondern in den unvergänglichen Geiſtesblüthen ihrer Genien, deren ungeheuere Wirkung erſt dann recht ſichtbar wurde, als das weltliche Griechenland längſt verſunken war, und an denen noch wir uns ergötzen, die noch uns ſtärken und begeiſtern. Eben ſo gelangte nicht das weltliche, ſondern das päbſtliche Rom zum zweitenmal zur Weltherrſchaft, und Italiens ältere und neuere Klaſſiker, ſeine Juriſten, Maler und Künſtler anderer Art ſtifteten verſchiedene Epochen, deren Andenken nie verlöſchen wird. Dies durfte von Hegel um ſo weniger überſehen werden, da

nach ſeiner eigenen Verſicherung die Kunſt, die Religion und die Philoſophie die Formen des abſoluten Geiſtes ſind. Endlich müßte, ſollten die vier welthiſtoriſchen Reiche den Momenten des Bewußtſeyns des Geiſtes entſprechen, dieſe Reihe mit den Germaniſchen Völkern geſchloſſen werden, mit ihnen die Weltgeſchichte zu Ende gehen, eine Anſicht, die zwar bei dem, der durch ſein Syſtem die Philoſophie abzuſchließen ſucht, eben nicht befremdet, von dem welthiſtoriſchen Standpunkte aus aber faſt komiſch klingt. Und Rußland? Rechnet es Hegel unter die Germaniſchen Reiche, oder gilt es ihm für eine Null?

So iſt alſo dieſes neue Syſtem des Rechts und der Moral beſchaffen. Es verſteht ſich übrigens wohl von ſelbſt, daß auch dieſes Werk von der Geiſtesgröße ſeines Urhebers Zeugniß ablegt. Das Glücklichſte ſcheinen mir die Noten unter dem Texte zu ſeyn in ihrer geiſtreichen ſchlagenden Polemik; ſie ſind die herabfahrenden Geiſtesblitze, welche die nahe liegenden Gegenſtände beleuchten, während der Prozeß des Gewitters ſelbſt in ſeiner gewaltigen Bewegung in Dunkel gehüllt iſt.

Noch Eins iſt übrig, was unſere Aufmerkſamkeit in Anſpruch nimmt, der Schlußſtein des ganzen kunſtreichen Gebäudes: die Philoſophie des abſoluten Geiſtes.

Der abſolute Geiſt iſt nemlich, nach dem Syſteme, eben ſo wenig in ſich ſeiende, als in ſich zurückkehrende und zurückgekehrte Identität, die Eine und allgemeine Subſtanz, als geiſtige das Urtheil in ſich, und in ein Wiſſen, für welches ſie als ſolche iſt. Die Religion, ſo kann dieſe Sphäre heißen, iſt eben ſo ſehr als vom Subjecte ausgehend, und in demſelben ſich befindend, als objectiv von dem abſoluten Geiſte ausgehend zu betrachten, der als Geiſt in ſeiner Gemeinde iſt.

Die unmittelbare Geſtalt dieſes Wiſſens iſt die der Anſchauung und Vorſtellung des an ſich abſoluten Geiſtes als des Ideals, der aus dem Geiſte gebornen concreten Geſtalt, in welcher die natürliche Unmittelbarkeit nur Zeichen der Idee iſt, die Geſtalt der Schönheit. Die zweite höhere Stufe iſt die geoffenbarte Religion. Es liegt weſentlich im Begriffe der wahrhaften Religion, daß ſie von Gott

geoffenbart iſt. Denn indem das Wiſſen, das Princip, wodurch die Subſtanz Geiſt iſt, als die unendliche für ſich ſeyende Form das Selbſtbeſtimmende iſt, iſt es ſchlechthin Manifeſtiren, der Geiſt iſt nur Geiſt, inſofern er für den Geiſt iſt, und in der abſoluten Religion iſt es der abſolute Geiſt, der ſich ſelbſt manifeſtirt. Der abſolute Geiſt iſt dem Inhalte nach der an und für ſich ſeyende Geiſt der Natur und des Geiſtes, der Form nach aber iſt er zunächſt für die Vorſtellung, welche als Subjectivität des Wiſſens in ihrer Reflexion den einzelnen Momenten des Inhalts Selbſtſtändigkeit giebt, und ſie gegen einander zu Vorausſetzungen und auf einander folgenden Erſcheinungen macht, zu einem Zuſammenhange des Geſchehens nach endlichen Reflexionsbeſtimmungen. In dieſem Trennen ſcheidet ſich die Form von dem Inhalte, und in jener die unterſchiedenen Momente des Begriffs als beſondere Sphären oder Elemente ab, in deren jeder ſich der abſolute Inhalt darſtellt, nemlich als Gott der Vater oder Schöpfer, als Sohn und als Geiſt. Aus dieſem Kreislaufe concreter Geſtalten der Vorſtellung, aber in ihrer auseinander tretenden Selbſtſtändigkeit und zeitlichen Aufeinanderfolge, nimmt ſich die Entfaltung der Vermittelung in dieſem ihrem letzten Reſultate, dem Zuſammenſchließen des Geiſtes mit ſich ſelbſt, als dem Wahren und dem Wirklichen, in den allgemeinen, einfachen und ewigen Geiſt zuſammen. In dieſer Form der Wahrheit iſt die Wahrheit der Gegenſtand der Philoſophie *). Das Verhältniß der Philoſophie zur Religion beruht auf dem Unterſchiede der Formen des ſpeculativen Denkens von den Formen der Vorſtellung und des reflectirenden Verſtandes. Der Inhalt der Philoſophie und der Religion iſt aber derſelbe, abgeſehen nemlich von dem weiteren Inhalte der äußeren Natur und des endlichen Geiſtes, was nicht in den Umkreis der Religion fällt. Die Religion iſt die Wahrheit für alle Menſchen, der Glaube explicirt ſich in der Form derjenigen Bildung, welche die ſonſtige des weltlichen Bewußtſeyns iſt, wodurch aber die

*) Encyklop. S. 499 ff. 512 — 516.

Digitized by Google

Wahrheit in die Beſtimmungen und Verhältniſſe der Endlichkeit überhaupt verfällt, und der religiöſe Inhalt in der That zu nichte gemacht wird *).

Noch ausführlicher iſt das Weſen der Religion in ſeinem Verhältniſſe zur Philoſophie, wie es Hegel ſich denkt, in den Vorleſungen über Philoſophie der Religion entwickelt worden. Hier heißt es: „der Gegenſtand der Religion wie der Philoſophie iſt Gott, und nichts als Gott und die Explication Gottes. Sie fallen in Eins zuſammen, die Philoſophie iſt in der That ſelbſt Gottesdienſt, aber beide ſind Gottesdienſt auf eigenthümliche Weiſe. Dadurch unterſcheiden ſie ſich, und dieſe Unterſchiede ſchienen einigen ſo groß, daß ſie eine Vereinigung beider für unmöglich hielten. Daher die feindliche Stellung der Religion und Philoſophie. Allein ſo war es nicht immer, eine Verbindung derſelben findet ſich bei den Kirchenvätern und Scholaſtikern **). Es iſt die Ueberzeugung der Zeit, daß die Religion, daß Gott in dem Bewußtſeyn des Menſchen unmittelbar geoffenbart ſey, der Menſch unmittelbar von Gott wiſſe. Dieſer Satz iſt auch eine Grundbeſtimmung der Philoſophie. Aber das Princip des unmittelbaren Wiſſens bleibt nicht bei dieſer einfachen Beſtimmtheit ſtehen, ſondern tritt polemiſch gegen das Erkennen auf, und iſt insbeſondere gegen das Erkennen und Begreifen Gottes gerichtet: es wird behauptet, daß das Verhältniß zu Gott nur ein unmittelbares iſt; d. h. daß man nur wiſſe, daß Gott iſt, nicht was er iſt, der Inhalt in der Vorſtellung von Gott iſt negirt. Die philoſophiſche Idee aber iſt, daß Gott Geiſt iſt, d. h. concret, ein ſich Manifeſtirendes, aber für den Geiſt. Der Geiſt iſt nur inſofern Geiſt, als er für den Geiſt iſt; dies macht den Begriff des Geiſtes ſelbſt aus ***). Wenn die Vernunfttheologie neuerer Zeit behauptet, die Philoſophie könne nichts von

*) S. 518.

**) Vorleſungen über die Philoſ. der Rel. 1r Bd. S. 5. 6.

***) S. 10—12.

Digitized by Google

Gott erkennen, ſo bleibt dieſer wie der Theologie von Gott nichts über als ein Abſtractum, das höchſte Weſen, ein Vacuum der Abſtraction, des Jenſeits. Die menſchliche Vernunft iſt aber das Göttliche im Menſchen, und der Geiſt, als Geiſt Gottes iſt nicht ein Geiſt jenſeits der Sterne, jenſeits der Welt, ſondern Gott iſt gegenwärtig, und als Geiſt in allen Geiſtern. Die Religion iſt ein Erzeugniß des göttlichen Geiſtes, nicht Erfindung des Menſchen, ſondern des göttlichen Wirkens, Hervorbringens in ihm *).

Die nähere Form dieſes unmittelbaren Bewußtſeyns Gottes wird auch Glaube genannt. Glaube nennt man eine Gewißheit, die theils nicht eine unmittelbare ſinnliche iſt, theils inſofern dieſes Wiſſen auch nicht ein Wiſſen der Nothwendigkeit eines Inhalts iſt. Der wahre Grund des Glaubens iſt aber das Zeugniß des Geiſtes, das Wiſſen des Geiſtes von ſich ſelbſt, und dieſe Gewißheit hat drei Formen, das Gefühl, die Vorſtellung und den Gedanken. Das Gefühl kann den mannichfaltigſten Inhalt haben; es findet ſich im Gefühl der widerſprechendſte Inhalt, das Niederträchtigſte und das Höchſte, Edelſte hat ſeinen Ort darin. Gott hat, wenn er im Gefühl iſt, nichts vor dem Schlechteſten voraus, ſondern es ſproßt die königliche Blume auf demſelben Boden neben dem wucherndſten Unkraut auf. Nicht nur das, was iſt, kommt in unſer Gefühl, nicht blos Reales, Seyendes, ſondern auch Erdichtetes, Erlogenes, alles Gute und alles Schlechte, Gefühl iſt Form für allen möglichen Inhalt. Es iſt das, was der Menſch mit dem Thiere gemein hat, es iſt die thieriſche, ſinnliche Form **).

---

*) S. 21. 24. 25.

**) S. 64—66, 73. 74 und Vorrede zu Hinrichs: Die Religion im innern Verhältniſſe zur Wiſſenſchaft. Heidelberg. 1822, S. XVII—XX, wo mit Beziehung auf Schleiermacher bemerkt wird, daß, wenn die Religion im Menſchen ſich nur auf das Gefühl, und zwar auf das der Abhängigkeit gründet, „der Hund der beſte Chriſt ſeyn würde, denn er trägt dieſes Gefühl am ſtärkſten in ſich; und er hat auch Erlöſungsgefühle, wenn ſeinem Hunger durch einen Knochen Befriedigung wird." Wie ſinnreich und artig!

Zur Vorſtellung, als der zweiten Form, gehören ſinnliche Formen, Geſtaltungen, überhaupt Bilder, wie z. B. Sohn Gottes, Erzeugen, Schöpfung der Welt, Zorn Gottes, u. dgl. Die Vorſtellung enthält daher ſchon mehr das, was den Gehalt des Gefühls ausmacht, mehr religiöſe Bildung.

Die dritte, höhere Stufe aber iſt das Denken. Die Form des Denkens iſt die Allgemeinheit, und zwar beſteht dieſe a) in der Auflöſung der einfachen Form der Vorſtellung, indem in ihm unterſchiedene Beſtimmungen aufgezeigt werden; b) in dem Bewußtſeyn des Widerſpruchs der einzelnen Beziehungen und ihrer Auflöſung, und c) in der Kategorie der Nothwendigkeit, d. h. in einem Wiſſen, das ſchlechterdings Vermittelung fordert und in ſich enthält, wie die höhere Vermittelung des Begriffs, der Vernunft. Ich und Gott ſind von einander verſchieden, aber doch zugleich auf einander bezogen, Eins; die Vermittelung iſt daher in einem Dritten gegen das Verſchiedene, d. h. ſie beſteht in einem Schluſſe. Hierher gehören die Beweiſe von dem Daſeyn Gottes *). Dies giebt den Uebergang zu dem ſpeculativen Begriffe der Religion. Auf dieſem Standpunkte muß man ſich von dem Schreckbilde des Gegenſatzes des Endlichen und Unendlichen losmachen, ſo wie überhaupt die Ueberzeugung, daß der Geiſt nur ein negatives Verhältniß zu Gott habe, die Empfindung, die Andacht und das religiöſe Verhalten verdirbt. Der Boden der Religion iſt das abſolute Bewußtſeyn, ſo, daß Gott aller Inhalt, alle Wahrheit und Wirklichkeit ſelbſt iſt. Die Religion iſt Beziehung des Geiſtes auf den abſoluten Geiſt. Dies iſt nicht blos ein Verhalten des Geiſtes zum abſoluten Geiſte, ſondern der abſolute Geiſt ſelbſt iſt das Sich-Beziehende auf das, was als Unterſchied auf der andern Seite ſteht, und höher iſt ſo die Religion das Selbſtbewußtſeyn des abſoluten Geiſtes; Wiſſen des göttlichen Geiſtes von ſich durch Vermittelung des endlichen Geiſtes. In der höchſten Idee iſt demnach die Religion nicht die Angelegenheit

---

*) S. 79 ꝛc. 85—88. 90. 94. 95.

eines Menſchen, ſondern ſie iſt weſentlich die höchſte Beſtimmung der abſoluten Idee ſelbſt *).

Wir müſſen hierbei einen Augenblick ſtehen bleiben. Um die Kritik nicht allzuweit auszudehnen, bemerke ich über die Kunſt nur dies Eine, daß ich nicht glaube, daß nach Hegel's Principien eine wahre Kunſtwiſſenſchaft möglich ſey. Indem die Kunſt als dasjenige Moment in dem Prozeſſe des abſoluten Geiſtes, Gottes, beſtimmt wird, wodurch dieſer in concreter Geſtalt, als Schönheit, ins natürliche Daſeyn tritt, ſo wird damit das Gebiet der Kunſt gleich anfangs blos auf das Göttliche beſchränkt, und die mannichfaltigen Sujets des eigentlich Menſchlichen davon ausgeſchloſſen; mir wenigſtens iſt es unbegreiflich, wie Opern, Symphonieen, und die ganze Kammer-Muſik, oder Tragödieen, wie Lear, Romeo und Juleo, u. dgl. aus dieſem Prinzip conſequent abgeleitet werden, oder vollends wie darin Kunſtwerke zweiter, dritter, vierter Größe noch eine Stelle finden können. Hegel ſelbſt ſcheint das Schwierige ſeiner Theorie erkannt zu haben, indem er nicht einmal den Verſuch einer Ableitung der einzelnen Künſte aus jenem Princip verſucht hat.

Hegel's Verſuch einer Vereinigung der Religion und Philoſophie iſt an ſich ſelbſt gewiß höchſt achtungswerth, und verdient wenigſtens dieſelbe Anerkennung als die ähnlichen früheren Verſuche der Kirchenväter und Scholaſtiker. Nur beweiſ't dieſes freilich noch nichts für die Richtigkeit ſeines eigenen Verſuchs; und es haben ſich in dieſe neue Religionslehre folgende Irrthümer und Mißgriffe eingeſchlichen.

Erſtens. Ich ſtimme Hegel'n darin bei, daß das unmittelbare Wiſſen Gottes in ſeiner Polemik gegen das Erkennen und Begreifen Gottes, ſo wie in ſeiner Antipathie gegen den Organismus der Wiſſenſchaft, etwas ſehr Dürftiges und Ohnmächtiges iſt, allein ich ſehe nur nicht ein, wie daraus die Richtigkeit ſeiner eigenen ſpeculativen Theologie folgen ſoll. Wohl konnte Anſelm v. Canterbury ſagen: „es ſcheint Nach-

*) S. 122 rc. 126. 128. 129.

läſſigkeit zu ſeyn, das nicht erkennen wollen, was man glaubt,“ allein daraus folgt doch nicht, daß er oder die übrigen Scholaſtiker eine tiefere Erkenntniß Gottes beſeſſen haben, als in der Schrift geoffenbart worden. Es beweiſ't mithin Hegel's Polemik gegen das unmittelbare Wiſſen und die moderne Vernunfttheologie nichts für die Richtigkeit ſeines eigenen Syſtems.

Zweitens verwechſelt Hegel den Rationalismus und Supranaturalismus, ſo wie er überhaupt in ſeiner Kritik leicht verſchiedene Denkweiſen unter einander miſcht. Der Supranaturaliſt nemlich, welcher der menſchlichen Vernunft die Fähigkeit, Gott aus eigener Kraft zu erkennen, nicht zugeſteht, läßt ihr die göttliche Offenbarung zu Hülfe kommen, um ihr die heilbringenden Lehren, die ſie ſonſt nicht würde gefunden haben, mitzutheilen: der Gott des Chriſtenthums aber iſt kein Vacuum der Abſtraction, kein Jenſeits, ſondern der allgegenwärtige, das Bewußtſeyn der Seinigen belebende Geiſt. Der Rationaliſt aber iſt auch kein Gotteslâugner, ſondern im Gegentheil nimmt er an, es ſey in der Vernunft durch eine innere, allgemeine Offenbarung ein Gottesbewußtſeyn vorhanden, allein dieſes ſei zugleich das wahre Organ und Kriterium zum Verſtändniß und zur Würdigung jeder andern Offenbarung. Auf ihn iſt mithin jener Vorwurf auch nicht anwendbar; und ſo kann der Unterſchied der philoſophiſchen Idee von dem unmittelbaren Wiſſen und der nur im Elemente der Vorſtellung lebenden Idee nicht darin beſtehen, daß Gott in jener nur als Geiſt, als ein ſich Manifeſtirendes, aber für den Geiſt gedacht werde. Und unmöglich kann der Begriff des göttlichen Geiſtes darin beſtehen, daß Gott nur inſofern Geiſt iſt, als er für den Geiſt iſt *), d. h. für den endlichen, ihn erkennenden. Dann wäre der göttliche Geiſt nur Product, nichts weiter als ein Spiegelbild, oder ein prachtvoller Regenbogen, der nur ſo lange beſteht, als dieſe beſtimmte Stellung des Bewußtſeyns gegen die Natur und das Abſolute dauert, mit ihr aber wieder verſchwindet. Und dieſes ſelbſt wider den Geiſt des Syſtems. Es ſoll nemlich der ab-

*) Vorleſ. üb. d. Phil. d. Rel. 1r Bd. S. 21. 24. 25.

Digitized by Google

ſolute Geiſt, wie ihn die Philoſophie am Ende als das Eine unendliche Reſultat erfaßt, zugleich das abſolute Prius aller vorhergegangenen Momente ſeyn; es muß demnach Gott ſchon Geiſt ſeyn, vor dem Erſcheinen des Menſchengeiſtes, oder er iſt gar nicht der abſolute Geiſt, ſondern er wird nur Geiſt, inſofern er im Menſchen zum Bewußtſeyn gelangt.

Drittens. Bei Hegel's heftiger Polemik gegen die Beſchränkung der Erkenntniß Gottes auf das unmittelbare Wiſſen, auf das Gefühl, oder überhaupt, wie er ſich in ſeiner Kraftſprache ausdrückt, auf die Beſcheidenheit des Viehes, möchte man fragen, ob denn nicht die Dünkelweisheit des ſich ſelbſt vergötternden, gottmeiſternden Philoſophen ein viel größeres Uebel ſei, als jene, welche, geht ſie auch zu weit, doch für das Geſchöpf, ſeinem Schöpfer und Herrn gegenüber, ſich beſſer zu ſchicken ſcheint, als dieſe ſelbſtverblendete Aufblähung. Wohl iſt es unverzeihlich, die Erkennbarkeit Gottes hartnäckig zu verneinen, da Gott ſelbſt durch die Schöpfung ſo unendlich liebevoll ſich zu uns herabgelaſſen hat, da er in allen erdenklichen Formen und Sprachen ſich an unſer Gemüth wendet, und uns durch alle Bande ſanfter oder ſtärker an ſich zu ziehen ſucht; aber dies berechtiget uns doch nicht, ihn mit den Geſchöpfen zu vermiſchen, ihm die Majeſtät und Heiligkeit zu rauben, ſo daß er wird wie unſer einer. Zwar ſagt der Apoſtel: in ihm leben, weben und ſind wir, und mit Beziehung auf griechiſche Dichter: wir ſind (ſeines) göttlichen Geſchlechts *); allein er fügt auch unmittelbar hinzu, wir ſollen deshalb nicht meinen, die Gottheit ſei gleich den Bildern durch menſchliche Gedanken gemacht. Ein Gott aber, wie der Hegel'ſche, deſſen Begriff ſich vollkommen entwickeln läßt, der ſo durchſichtig iſt, daß man die Naturgeſchichte deſſelben beſchreiben und erzählen kann, was er vor der Schöpfung war, wie er, durch einen nothwendigen Prozeß ſich in der Schöpfung (welche aber nur ein populärer, kein wiſſenſchaftlicher Ausdruck iſt,) durch einen Abfall von ſich ſelbſt zur Natur entäußernd,

*) Apoſtelg. 17, 28. 29.

Digitized by Google

dadurch ſich ſelbſt verlor, aber durch alle Stufen der Geſchöpfe ſich hindurcharbeitend im Menſchen ſich wiederfindet, zu ſich ſelbſt kommt, um endlich in der Religion und Philoſophie zu ſich ſelbſt ſagen zu können: Nun bin ich erſt Gott: ein ſolcher Gott iſt eben ein ſolcher Gott, ein papierner, ein Gemächte Hegels, ein goldenes Kalb und Schulgötze. Dabei waltet die große Täuſchung vor, als ob die Formeln der Schule, wie Begriff, Urtheil, Schluß, Prozeß, Seyn an ſich, für ſich, Negation, Vermittelung, unmittelbar, u. dgl. das Weſen Gottes genau erfaßten, welche Formeln man ſchon deswegen verwerfen müßte, weil ſie von Hegel, wie beſonders die Phänomenologie d. G. beweiſ't, auch zur Bezeichnung aller endlichen, unwahren, verſchwindenden Verhältniſſe gebraucht werden.

Viertens. Schleiermacher's Erklärung der Religion verdiente allerdings einen Tadel, weil ſie in der Religion nur das Eine Moment feſthält, das Bewußtſeyn der Abhängigkeit von dem Unendlichen, und zwar in der unpaſſenden Formel eines bloßen Gefühls, dagegen das andere eben ſo nothwendige Moment derſelben, die Erhebung des Gemüths über das Endliche, das Vertrauen in die ſittliche Weltregierung, und die daraus hervorgehende Kräftigung des Geiſtes zu allem Guten ganz unbeachtet läßt: allein Hegel verliert ſich in das andere Extrem, er potenzirt die Religion ſo, daß er ſie, indem er ihr das Menſchliche raubt, ganz zerſtört. Es ſoll nemlich, wiſſenſchaftlich angeſehen, die Religion mit der Philoſophie ganz in Eins zuſammenfallen, der abſolute Geiſt ſelbſt das durch die Religion ſich-auf-ſich-beziehende ſeyn, ſo daß die Religion keine Angelegenheit des Menſchen mehr iſt, ſondern das Selbſtbewußtſeyn des abſoluten Geiſtes ſelbſt, das Wiſſen des göttlichen Geiſtes von ſich durch Vermittelung des endlichen Geiſtes *). Damit wird das Weſen der Religion geradezu aufgehoben. Religion iſt und kann ihrem Begriffe nach gar nichts anders ſeyn, als eine menſchliche Angelegenheit, ein Verhältniß des Menſchen zu Gott, des Endlichen zum Unendlichen. Nur nach oben kann

*) Vorleſ. 1r Bd. S. 5. 6. 122, 126—129.

ſich das Gemüth des Religiöſen wenden, nur ein Weſen, das über uns iſt, können wir anbeten, nur einem ſolchen glauben und vertrauen; ſelbſt in den roheſten Formen der Religion ſchimmert noch dieſer Begriff durch, das Sinnliche dient nur zum Symbol einer höheren Macht, an die man ſich, weil ſie nicht ſelbſt erſcheint, nicht unmittelbar wenden kann. Eine Religion Gottes gegen ſich ſelbſt iſt keine, ſie wäre eine Selbſtanbetung, und da der Philoſoph durch den Begriff den ganzen dialectiſchen Prozeß Gottes ſelbſt in ſeiner Gewalt hat, ſo würde er in der Religion auch wieder im Grunde nur ſein eigenes Geſchöpf anbeten.

Wir müſſen aber dieſen Hegel'ſchen Gott noch etwas näher betrachten. In der Logik wird das Wort Gott wohl deßwegen vermieden, weil die logiſche Idee noch nicht der wahre, entwickelte Gott iſt; jedoch ſoll der logiſche Inhalt, als das Syſtem der reinen Vernunft die Darſtellung Gottes ſeyn, wie er in ſeinem ewigen Weſen vor der Erſchaffung der Natur und des endlichen Geiſtes iſt, und bei der Kategorie der Erſcheinung wird, wie Beiſpielsweiſe, angeführt: Gott iſt in ſeinem unmittelbaren Begriffe nicht Geiſt, ſondern unmittelbar iſt er nur die Natur. Oder die Natur iſt nur der innere, nicht als Geiſt wirkliche, und damit nicht der wahrhafte Gott; nur der abſolute Geiſt iſt die wahrhafte Natur Gottes. Es leidet aber wohl nach dem Bisherigen keinen Zweifel: daß die abſolute Idee, als der Schlußſtein der ganzen Logik, die allein unvergängliches Leben und alle Wahrheit, ſo wie der einzige Gegenſtand und Inhalt der Philoſophie iſt, nichts anders als die Gottheit iſt *). Aus der Encyclopädie gehört mithin hierher der ſchon erwogene Abſchnitt von dem abſoluten Geiſte.

Doch dieſe ganze Gotteslehre liegt nunmehr ausführlicher vor uns in den Vorleſungen über die Philoſophie der Religion. Hier ſtoßen wir gleich anfangs auf den

---

*) Logik Einleitung S. XIII. 2tes Buch S. 211. 2ter Bd. S. 371. 72.

Gedanken: Die Natur Gottes muß ſich manifeſtiren und entwickeln *). Und ſpäter heißt es: „Sagt man: Gott hat die Welt erſchaffen, ſo ſpricht man dies als eine einmal geſchehene That aus, die nicht wieder geſchieht, als eine Beſtimmung, die ſeyn kann, oder auch nicht, und die nicht zum Begriffe Gottes gehört. Aber Gott iſt als Geiſt weſentlich dies Sich-Offenbaren, er erſchafft nicht einmal die Welt, ſondern iſt der ewige Schöpfer, dies ewige Sich-Offenbaren. Dies iſt ſein Begriff, ſeine Beſtimmung. Ein Geiſt, der nicht offenbar iſt, iſt nicht Geiſt **). Die Philoſophie iſt erſtlich die logiſche Idee, die Idee, wie ſie im Gedanken iſt. Ferner zeigt ſie das Abſolute (ſo nennt ſie die Idee) in ſeiner Thätigkeit, in ſeinen Hervorbringungen, und dies iſt der Weg des Abſoluten, für ſich ſelbſt zu werden, zum Geiſt, und Gott iſt ſo das Reſultat der Philoſophie, aber auch das Vorhergehende, ewig Sich-Hervorbringende. Die Natur, der endliche Geiſt ſind Verleiblichungen der Idee, in denen ſie noch nicht durchgedrungen iſt zu ſich ſelbſt, um als abſoluter Geiſt zu ſeyn ***). Indem die Philoſophie zuerſt das Logiſche betrachtet, dann die Entſchließung des reinen Denkens zur Natur, und hierauf den endlichen Geiſt, ſo führt der Gang der Philoſophie darauf, daß von allem dieſem das letzte Reſultat Gott iſt. Das iſt dann der Beweis, daß Gott iſt. Er iſt aber nicht blos Reſultat, ſondern wie das Letzte, iſt er eben ſo auch das Erſte; aber das Wahre iſt er nur, ſofern er nicht nur der Anfang, ſondern auch das Ende iſt. Gott iſt nur durch dieſe Bewegung, wodurch das Endliche Moment des göttlichen Lebens wird, lebendiger Gott; denn nur indem er im Ich, als dem ſich als endlich aufhebenden, zu ſich zurückkehrt, iſt er wahrhaft Gott: Ohne Welt iſt Gott nicht Gott †).

„Gott iſt ſo das abſolute Beſtehen, und allein das Beſtehen, oder die abſolute Subſtanz, die allein wahrhafte

*) 1ter Bd. S. 16. **) 2ter Bd. S. 157.
***) 1ter Bd. S. 18. †) S. 48. 60. 112.

Wirklichkeit.“ Dies iſt allerdings Spinozismus: allein Gott iſt eben ſo auch Geiſt, der abſolute Geiſt. Die Verunglimpfung der Philoſophie geht vornämlich von dieſer Seite aus. Man ſagt, ſie müſſe Spinozismus ſeyn, und wenn ſie conſequent ſey, ſo ſey ſie Atheismus, Fatalismus. Verwandt iſt der Vorwurf des Pantheismus. Pantheismus heißt im eigentlichen Sinne, Alles, das All, Univerſum, dieſer Complex von allem Exiſtirenden, dieſe unendlich vielen Dinge ſeyen Gott, und dieſe Beſchuldigung wird der Philoſophie gemacht, ſie behaupte, Alles ſey Gott. Dieſes Factum aber, daß in irgend einer Religion ſolcher Pantheismus dageweſen, iſt vollkommen falſch; es iſt nie einem Menſchen eingefallen, zu ſagen: Alles iſt Gott. Der Spinozismus ſelbſt und auch der Orientaliſche Pantheismus enthält, daß in Allem das Göttliche nur ſey das Allgemeine eines Inhalts, das Weſen der Dinge, ſo, daß dieſes aber auch vorgeſtellt wird als das beſtimmte Weſen der Dinge. Die Welt, dies Alles iſt gar nicht im Spinozismus, es erſcheint wohl, und unſer Leben iſt, in dieſer Exiſtenz zu ſeyn, aber im philoſophiſchen Sinne hat die Welt gar keine Wirklichkeit, iſt gar nicht. Richtiger kann man den Spinozismus als Monotheismus und in Beziehung auf die Welt als Akosmismus bezeichnen, oder noch beſſer als Syſtem der Subſtantialität. Spinoza definirt Gott nicht als die Einheit Gottes und der Welt, ſondern als die Einheit des Denkens und der Ausdehnung (der materiellen Welt) und in dieſer Einheit liegt es ſchon, daß in dieſem Syſteme die Welt nur als ein Phänomen, dem nicht wirkliche Realität zukommt, beſtimmt wird *).

Dieſe Gotteslehre trägt, außer den ſchon bemerkten, noch folgende Mängel an ſich:

Erſtens. Sie unterwirft Gott einem Fatum; denn ſie ſpricht von einer Natur Gottes, welche ſich offenbaren muß, und darin ihre nothwendige Beſtimmung hat. Schon der

---

*) S. 50 ꝛc. 54. 2ter Bd. S. 441 ꝛc. Encyclopäd. S. 59. 519 bis zu Ende.

Ausdruck **Natur** von Gott gebraucht, iſt unſchicklich, er wird es aber noch mehr, wenn Hegel hinzufügt: „Unmittelbar iſt Gott nur die Natur; oder Natur iſt nur der **innere**, nicht als Geiſt wirkliche Gott,“ und wenn er von einer nothwendigen Explication Gottes in Form eines Prozeſſes ſpricht, damit er endlich durch den Menſchengeiſt zu ſich ſelbſt kommend, erſt wahrhaft Gott werde. Dies erinnert ſtark an den Zeugungsprozeß der Götter in der Heſiodiſchen Theogonie aus dem Chaos, oder an den Gährungsprozeß in dem chaotiſchen Gemenge göttlicher Kräfte, wovon der naturphiloſophiſche Dichter Schelling in der Abhandlung über die menſchliche Freiheit uns ein Lied geſungen; widerſtreitet aber der wahren Gotteslehre. Sie **hebt die Schöpfung auf, als eine freie That Gottes**, welche Idee, die das Höchſte der Speculation iſt, allein das Chriſtenthum in ihrer Reinheit feſtgehalten hat. Hegel war nahe daran dieſes zu erkennen, indem er die Idee als Schöpferin der Natur dachte, die ſich entſchließt, ſich **frei** aus ſich zur Natur zu entlaſſen *), indem er aber Alles in den nothwendigen dialectiſchen Prozeß hineinreißt, verſchwindet dieſer Lichtblick ſogleich wieder, und Alles wird mechaniſch **).

Zweitens: Daß Gott unmittelbar nur die **Natur** ſey, und dieſe nur der innere Gott, widerſtreitet, abgeſehen davon, daß es an ſich unrichtig iſt, dem ganzen Syſteme. Unmittelbar iſt vielmehr Gott nur die **logiſche Idee**, der reine Gedanke, ohne irgend eine andere Vorausſetzung; erſt aus der Entäußerung der abſoluten Idee in Raum und Zeit entſpringt die Natur. Und dann begreife ich nicht, wie Hegel ohne den

*) Logik 2ter Bd. S. 25. 400. Encyclopäd. S. 214.

) Herr **Roſenkranz findet (Recenſion von **Hegel's** Vorleſ. üb. Rel. Berlin. Jahrb. 1833. No. 71) in dieſer abſoluten Nothwendigkeit, wie ſie Hegel in den Vorleſ. 2ter Bd. S. 404. ſchildert, ein **grandioſes Pathos**; indem aber Hegel ſelbſt in dieſer Stelle dieſe ſubjective Befriedigung mit der Unterwerfung des Griechen unter die Nothwendigkeit vergleicht, ergiebt ſich daraus von ſelbſt, daß der ganze Standpunkt gar kein höherer als der Griechiſche iſt, der abſolute Geiſt iſt das abſolute Fatum, aber **idealiſtiſch** dargeſtellt.

offenbarſten Widerſpruch die Natur den innern Gott nennen kann, da doch das Weſen der Natur in der Aeußerlichkeit beſtehen ſoll, oder wie ihr Daſeyn, wenn ſie doch der innere Gott iſt, blos Nothwendigkeit und Zufälligkeit, und ein unaufgelöſter Widerſpruch ſeyn kann.

Drittens: Es widerſtreitet der Idee Gottes, daß „Gott nur durch die Bewegung, wodurch er ſich zum Endlichen entſchließt, ſich in Natur und Geiſt offenbart, und endlich durch das Ich in ſich zurückkehrt, lebendiger Gott, abſoluter Geiſt iſt," oder, „daß Gott nur Geiſt, wahrer Gott, **für** den Geiſt iſt." Abgeſehen davon, daß Gott hier ganz wie ein Menſch gedacht wird, der von einem Zuſtande der Rohheit und Unvollkommenheit anfangend, erſt durch ein Leben in der Zeit, erſt nach vielen wechſelnden Beſtimmungen und Metamorphoſen mit Hülfe anderer, nämlich des endlichen Geiſtes, zu der höheren Stufe des Bewußtſeyns gelangt, und ſeine Beſtimmung erfüllt, ſo wird damit auch der Gedanke eines perſönlichen Gottes, als Schöpfers, ſo wie einer ſittlichen Weltregierung abgeſchnitten und unmöglich gemacht. Iſt nämlich Gott nur Geiſt für den Geiſt, und nur lebendiger Gott in ſeiner nothwendigen Manifeſtation in der Natur und dem endlichen Geiſte, ſo war er vor der Schöpfung weder Geiſt noch Leben, und ſo liegt auch der Grund der Schöpfung gar nicht in einem perſönlichen Weſen, ſondern, wie ſchon bemerkt, in einer chaotiſchen Nacht, einem finſteren blind wirkenden Urgrunde, der noch nicht Gott iſt, aber mit der Zeit, unter günſtigen Umſtänden, Gott werden kann.

Dieſen nothwendigen, das Syſtem zerſtörenden, Folgen ſucht Hegel durch die beiden Schlupfwinkel zu entfliehen, daß a) die Schöpfung ewig ſey, und b) daß Gott wie das Ende ſo auch der Anfang, das abſolut Erſte ſey. Keiner von beiden gewährt Schutz. Iſt die Schöpfung ewig, ſo hat theils die Logik, als eine Darſtellung Gottes in ſeinem ewigen Weſen vor der Schöpfung, ſeinen Sinn, theils fällt dann in der Dreieinigkeit Gott der Vater weg, d. i. Gott in ſeiner Ewigkeit vor Erſchaffung der Welt, und außerhalb der Welt:

Digitized by Google

folglich kann die Schöpfung nicht ewig ſeyn. Soll aber Gott, wie er am Ende in der Religion und Philoſophie ſich manifeſtirt, der abſolute Geiſt, das abſolute Prius aller vorhergegangenen Momente ſeyn, ſo kann dieſes, nach dem Syſteme ſelbſt, aus dem doppelten Grunde unmöglich ſtatt finden, weil Erſtens, wie Hegel ausdrücklich verſichert, Gott nur Gott iſt in der Manifeſtation im Endlichen und in der Aufhebung des Endlichen, durch die Religion und Philoſophie, wodurch er zu ſich ſelbſt zurückkehrt, und folglich vor der Schöpfung, wo es noch weder Natur, noch endlichen Geiſt giebt, auch dieſe Rückkehr nicht denkbar iſt; und zweitens, weil das wahre Ende der Philoſophie das Logiſche iſt *), wodurch ſie in ihren Anfang zurückkehrt, ſo daß das Logiſche nun auch nicht etwa blos das Erſte iſt für unſer Wiſſen, ſondern das Abſolut Erſte, die ſich denkende Idee ſelbſt. Das ſieht man auch daraus, daß die logiſche Idee die Darſtellung Gottes in ſeinem ewigen Weſen vor der Schöpfung ſeyn ſoll, und auch die Dreieinigkeitslehre Hegel's es ſo faßt, Gott aber vor der Schöpfung nothwendig der abſolut Erſte, hingegen der Gott, der aus der Religion und Philoſophie hervorgeht, Reſultat, Product iſt. Nun ſoll aber der Gott vor der Schöpfung, der den Prozeß der Natur- und Menſch-Werdung noch nicht vollendet, noch nicht Geiſt für den Geiſt geworden iſt, auch nicht der wahre Gott ſeyn, alſo iſt dieſer logiſche Gott vor der Schöpfung gar nicht Gott, und mithin die Schöpfung gar nicht die freie That Gottes, nicht das Werk eines perſönlichen Gottes **).

---

*) Encyclopäd. S. 533.

**) Hegel ſcheint ſich die Entwicklung Gottes wie die der Pflanze aus dem Saamkorne, oder die des Thiers aus dem Eie zu denken. Das Saamkorn iſt der Begriff der Pflanze, die Pflanze an ſich; die Entwicklung in der Wurzel, dem Stengel, Blatt u. ſ. w. das Urtheil derſelben, die Negation, die Dialectik des Begriffs; die Frucht der Schluß, die Negation der Negation, wodurch ſie im Saamkorn zu ſich ſelbſt zurückgeht, ſich mit ſich zuſammenſchließt. Das Saamkorn, wie es ſo in der Frucht erſcheint, iſt aber Reſultat, und zwar

Digitized by Google

Viertens folgt daraus auch, daß Gott niemals vollkommen wird, weil ſeine Beſtimmung eine unendliche Aufgabe iſt. Iſt nämlich nur der aus ſeiner Entäußerung in der Natur und dem endlichen Geiſte durch Aufhebung des Endlichen in Religion und Philoſophie zu ſich ſelbſt zurückkehrende Gott der wahre Gott, ſo wird er niemals der wahre Gott. Denn indem er das menſchliche Bewußtſeyn in der Form der Religion belebt, iſt er in einigen Gemüthern noch in der Form der Naturreligion und der Religion der Zauberei, in andern in der Form der Religion der Phantaſie, oder der Erhabenheit und Schönheit, und nur im Gemüthe des Chriſten als abſolute Religion gegenwärtig, und wieder unter dieſen nur in einigen Geiſtern in der Form der Philoſophie, und unter den Philoſophen wieder nur in einigen als abſolute, d. i. Hegel'ſche Philoſophie thätig. Das göttliche Bewußtſeyn iſt mithin nicht Ein ungetheiltes, volles, klares Bewußtſeyn, ſondern ein zerſtückeltes, collectives, in verſchiedenen Graden von der thieriſchen Dumpfheit bis zum ſpeculativen Denken zugleich wirkſames. Und da dieſe ganze Schöpfung, dieſe Entäußerung des göttlichen Weſens zur Natur und dem endlichen Geiſte durch den dialectiſchen Prozeß ewig fortdauert, und die Philoſophen, dieſe Silberblicke in dem großen Läuterungsprozeſſe, durch andere weniger edele Stücke und durch grobe Schlacken abgelößt werden, ſo gelangt auch Gott nie zum vollen, unendlichen Bewußtſeyn ſeiner ſelbſt, ſondern dies würde nur dann der Fall ſeyn, wenn ſich das Bewußtſeyn aller zum philoſophiſchen Bewußtſeyn verklärte.

Fünftens. Auch die Vertheidigung ſeines Syſtems gegen den Vorwurf des Pantheismus muß ich für mißlungen halten. Definirt man freilich den Pantheismus ſo willkührlich blos nach der Namenerklärung, wie Hegel gethan, ſo iſt es

dem Begriffe nach jenem erſten gleich, aber nicht nach der Wirklichkeit, und ſo unmöglich als es iſt, daß dieſes zweite Saamkorn daſſelbe iſt, was das erſte war, ſo unmöglich iſt der aus der Religion und Philoſophie reſultirende Gott derſelbe, welcher die Natur geſchaffen.

allerdings wohl keinem Philoſophen eingefallen, einen ſolchen Pantheismus, nach welchem dieſes Papier, dieſe Feder u. dgl. für Gott gehalten wird, im Ernſte zu lehren; dies wäre wirklich abſurd. Allein es iſt auch keinem Philoſophen nur im Traume eingefallen, einem andern Philoſophen einen ſolchen Pantheismus vorzuwerfen; und in der Geſchichte der Philoſophie nimmt kein Menſch den Pantheismus in dieſem albernen Sinne. Sondern der wiſſenſchaftliche Begriff des Pantheismus iſt der: daß Gott und die Welt dem Weſen nach Eins ſind, oder, daß Gott kein von der Welt verſchiedenes, kein überweltliches, oder außerweltliches Weſen iſt; angenommen nämlich, daß er ſey. Und in dieſem Sinne iſt das Hegelſche Syſtem Pantheismus. Es beginnt im erſten Theile, in der Logik, mit der Idee Gottes, nämlich wie er an ſich iſt, außer und vor der Welt, im reinen Denken, läßt ſodann im zweiten, in der Naturphiloſophie, dieſe abſolute Idee ſich entäußern, manifeſtiren in der Natur, ſich urtheilen, um endlich im dritten, in der Philoſophie des Geiſtes, durch Negation der Natur ſich als Geiſt, in der Form des Begriffs, wieder zu finden, zu ſich ſelbſt zurückzukehren. Hegel geſteht es ausdrücklich, und unſere ganze Darſtellung liefert den Beweis dafür, daß alles Endliche, Individuelle, Subjective, Erſcheinende, als ſolches nur Irrthum, Meinung, Willkühr und Vergänglichkeit ſey, und nur die abſolute Idee das allein Wahre, allein Subſtanzielle, Wirkliche, Ewige, alle Dinge Belebende und Umgeſtaltende ſey. Dieſen Pantheismus kann man daher am ſchicklichſten den idealiſtiſchen, oder logiſchen nennen, weil das Logiſche der Anfang und das Ende des Syſtems iſt, die im concreten Inhalte der Natur und des endlichen Geiſtes bewährte, ſich denkende Allgemeinheit *).

Sechſtens: Endlich iſt auch die Vertheidigung des Spinozismus eine verfehlte. Dabei macht Hegel dem Spinoza zwei ungegründete Vorwürfe, welche eben nicht von einem tiefen Studium deſſelben zeugen, als ob nämlich Spinoza ſich

*) Encyclopädie §. 574.

Digitized by Google

Gott nur als Subſtanz, nicht aber auch als Geiſt, als Subject, denke, und dann als ob er der Welt das Seyn abſpreche, und ſein Syſtem ein Akosmismus ſey. Beides iſt unrichtig. Dem erſten Vorwurfe liegt die irrige Vorſtellung zum Grunde, als ob die Subſtanz blos etwas Materielles, Todtes, dem Geiſte Entgegengeſetztes ſey, da doch bei Spinoza der Ausdruck Subſtanz blos die abſolute Selbſtſtändigkeit und Selbſtgnügſamkeit Gottes bezeichnen ſollte, im Gegenſatze zu allen andern vermeintlichen Weſen und Mächten. Wie wenig er an eine Ausſchließung des Geiſtes dachte, ſieht man ſchon daraus, daß dieſe Subſtanz unendliche Denkkraft iſt, abſolutes Denken (ens virtute cogitandi infinitum) und daß Gott als Verſtand und Wille und in allen Formen des Geiſtes, indem er in das menſchliche Bewußtſeyn eindringt, in den endlichen Geiſtern ſich entwickelt *). Beim Akosmismus ſcheint Hegel von der Welt die oberflächliche Vorſtellung zu hegen, daß ſie nur das Sinnlich-Wahrnehmbare begreife, da doch die in ihr wirkenden, intelligiblen Kräfte offenbar auch zu ihr gehören, Weltkräfte ſind. Spinoza war ſo weit entfernt, das Seyn der Welt zu läugnen, daß er vielmehr die Natur als gleichbedeutend mit Gott ſetzt **), und ſelbſt von den Erſcheinungen, als ſolchen, welche Hegel für das blos Subjective, Willkührliche, Zufällige, (mithin Geſetzloſe) hält, hat Spinoza eine viel erhabenere Vorſtellung, er erblickt überall, ſelbſt in dem ſcheinbar unbedeutendſten Ereigniſſe, eine Modification des göttlichen Wirkens, die unabänderliche Folge der Actualität eines göttlichen Attributs, und deßhalb iſt es ein bekannter Hauptſatz ſeiner Lehre, daß Alles, was iſt, ewig ſo beſtimmt iſt und gar nicht anders ſeyn kann, als es iſt.

---

*) Ethik S. 79. (edit. Paul.) und S. 87. Mens humana pars est infiniti intellectus Dei, et cum dicimus, mentem humanam hoc vel illud percipere, nihil aliud dicimus, quam quod Deus, quatenus per naturam humanae mentis *explicatur*, hanc vel illam habet ideam.

**) S. 200: „aeternum namque illud et infinitum Ens, quod *Deum seu naturam* appellamus. (S. 206.)

Digitized by Google

Unſere Leſer erkennen hieraus ſchon zur Gnüge, wie verſchieden die Hegel'ſche Gotteslehre von der Chriſtlichen iſt. Gleichwohl will die Schule dies nicht nur nicht geſtändig ſeyn, ſondern ſie brüſtet ſich ſogar der Einheit ihrer Lehre mit dem Chriſtenthume, Meiſter und Schüler beeifern ſich um die Wette, dieſes darzuthun, und Marheinecke hat eine der Idee, dem Gedankengange und den Formeln nach ganz Hegel'ſche Gotteslehre für ein Syſtem der Chriſtlichen Dogmatik ausgegeben. Hier ſoll nun die Dreieinigkeit philoſophiſch explicirt werden, das Chriſtenthum ſoll nur eine populäre Darſtellung dieſer ſpeculativen Gotteslehre ſeyn. Es wird deßhalb zweckmäßig ſeyn, noch zum Schluß der Offenbarungen des Meiſters über die Dreieinigkeit mit einigen Worten zu gedenken.

Die vollendete Religion, worin ihr Begriff realiſirt worden, iſt nämlich nach Hegel die offenbare, oder Chriſtliche Religion *). In ihrer kindlichen Weiſe ſtellt ſie die einzelnen Momente in dem Weſen Gottes vor als Vater und Sohn. Dies iſt aber nur die Weiſe der Vorſtellung, nicht des Begriffs. Dem Begriffe nach aber iſt Gott nur als dreieiniger Gott zu faſſen, denn dies iſt dasjenige, wodurch die Natur des Geiſtes explicirt wird **). Die Dreieinigkeit Gottes bezeichnet nicht drei Unterſchiede nach äußerlicher Weiſe, etwa als drei Perſonen, ſondern ſie ſind das Thun, die entwickelte Lebendigkeit des abſoluten Geiſtes ſelbſt, ſein ewiges Leben, die göttliche Geſchichte. Dieſe drei Momente derſelben ſind nun:

I) Das ewige In- und Bei-ſich-Seyn, die Form der Allgemeinheit, die abſolute, ewige Idee an und für ſich, Gott in ſeiner Ewigkeit, vor Erſchaffung der Welt, außerhalb der Welt, das Element des Gedankens, außer der Zeit, raumlos: das Reich des Vaters. So iſt Gott für den endlichen Geiſt rein nur als Denken, nur für das denkende Subject: er iſt nur noch die abſtracte Idee. Es iſt

*) Vorleſ. üb. d. Philoſ. d. Rel. 2ter Bd. S. 151 — 153.

**) 1ter Bd. S. 21. 22.

die rein theoretiſche Betrachtung, die höchſte Ruhe des Denkens, aber zugleich die höchſte Thätigkeit, die reine Idee Gottes zu faſſen, und ſich derſelben bewußt zu werden. Gott aber als blos der Vater iſt noch nicht das Wahre; er iſt vielmehr Anfang und Ende, er iſt der ewige Prozeß *).

II) Erſchaffung der Welt, die Form der Erſcheinung, der Particulariſation, das Seyn für Anderes, wodurch er im Elemente der Vorſtellung iſt, die Welt, die göttliche Geſchichte als real, Gott im vollkommenen Daſeyn, die beſchränkte Gegenwart: das Reich des Sohnes. Dieſes Erſchaffene, dieſes Andersſeyn ſpaltet ſich an ihm ſelbſt in dieſe zwei Seiten, die phyſiſche Natur und den endlichen Geiſt. So wird das Göttliche für den Menſchen in äußerlicher Geſchichte, Gott gegenwärtig überall. Der Sohn iſt ein Anderes als der Vater, aber das Andere iſt Gott, hat die ganze Fülle der göttlichen Natur in ſich. Dies iſt die Erſcheinung Gottes im Fleiſche, die Menſchwerdung Gottes. In Chriſtus iſt dieſe Einheit der göttlichen und menſchlichen Natur zur Gewißheit gebracht worden, er iſt Gottmenſch. Chriſtus aber ſtirbt, Gott ſtirbt: dies iſt der fürchterlichſte Gedanke, aber er erhält ſich auch eben ſo in dieſem Prozeſſe, er iſt der Tod des Todes, er ſteht wieder auf zum Leben. So iſt dieſe Geſchichte die Explication der göttlichen Natur ſelbſt, die Geſchichte Gottes **).

III) Gott iſt weſentlich, dies Fremde, dies Beſondere, von ihm getrennt Geſetzte ſich zu verſöhnen, ſo wie die Idee abgefallen iſt von ſich, dieſen Abfall zu ſeiner Wahrheit zurückzubringen. Dies iſt der Weg, der Prozeß der Verſöhnung, wodurch der Geiſt, was er von ſich unterſchieden, mit ſich geeiniget hat, und ſo der heilige Geiſt iſt, der Geiſt in ſeiner Gemeinde. Dies kann auch genennt werden die Form der Rückkehr aus der Erſcheinung in ſich ſelbſt, die abſolute Einzelheit, der innere Ort, die Gemeinde zunächſt in der Welt,

---

*) 2ter Bd. S. 177 — 181. 184. 185.

**) 2ter Bd. S. 177 — 179. 204. 231. 234. 235. 250. 255.

Digitized by Google

aber zugleich ſich zum Himmel erhebend, ihn auf Erden ſchon in ſich habend, voll Gnade, in der Welt wirkſam, präſent, das Bewußtſeyn, daß der Menſch an ſich mit Gott verſöhnt iſt, die ewige Liebe. Die Wahrheit der Welt iſt nur ihre Idealität, nicht daß ſie wahrhaft Wirklichkeit hätte: ſie iſt dies zu ſeyn, aber nur ein Ideelles, nicht ein Ewiges an ihm ſelbſt, ſondern ein Erſchaffenes, ihr Seyn iſt nur ein geſetztes. Das Seyn der Welt iſt dies: einen Augenblick des Seyns zu haben, aber dieſe ihre Trennung, Entzweiung von Gott aufzuheben, nur dies zu ſeyn, zurückzukehren zu ihrem Urſprung, in das Verhältniß des Geiſtes, der Liebe zu treten. Das Verhältniß des endlichen Geiſtes zur Natur iſt daher nicht ein feſtes, ſondern der endliche Geiſt muß den Prozeß an ihm ſelbſt durchmachen, er muß manifeſtiren, daß er göttlichen Geiſtes iſt. Die Natur iſt der Schauplatz des endlichen Geiſtes, nur für den Menſchen iſt eine Natur. In der Welt iſt an ſich die Vernunft, weil ſie das Ebenbild Gottes iſt; aber dies iſt nur erſt ihr Verborgenes, Innerliches. Das Ebenbild erſcheint ſo als Widerſpruch; aber der endliche Geiſt iſt die Auflöſung des Widerſpruchs. Der Menſch ſieht durch die Natur Gott, die Natur iſt nur noch die Umhüllung und unwahre Geſtaltung. Aber die göttliche Idee als Ein Menſch, vollendet ſich erſt in der Wirklichkeit, indem ſie die vielen Einzelnen zur Einheit des Geiſtes, zur Gemeinde zurückbringt, und darin als wirkliches, allgemeines Selbſtbewußtſeyn iſt. In der Idee iſt ſomit das Andersſeyn des Sohnes ein vorübergehendes, verſchwindendes, kein wahrhaftes, weſentliches, bleibendes, abſolutes Moment *).

Es kann meine Abſicht hier nicht ſeyn, weder eine Geſchichte der Dreieinigkeitslehre in den religiöſen Vorſtellungen der alten Völker zu geben, noch die Anſichten des Chriſtenthums und das kirchliche Syſtem darzuſtellen, wie ſich ſolches nach und nach aus dem Chriſtenthume entwickelte, mit Hülfe der Speculation verfeinerte, befeſtigte und abſchloß, noch endlich

*) 2ter Bd. S. 177 — 180. 187. 207. 231. 233. 267.

die mannichfaltigen Verſuche aufzuzählen, die von den Philoſophen ſeit dem Plato gemacht worden ſind, die Dreieinigkeit der Philoſophie zu vindiciren, und ihr eine philoſophiſche Bedeutung zu ſichern. Da unſere Vernunft, ſobald ſie es verſucht, dieſes Problem aus eigener Kraft zu lößen, immer ſich genöthiget ſehen wird, entweder, um die Einheit Gottes zu retten, die drei Perſonen aufzugeben, weil ſie dieſe in ihrer Subſtantialität und gleichen Göttlichkeit nicht als Ein ungetheiltes, einfaches Weſen zu denken vermag, oder die Einheit zu opfern, um die Dreiheit zu erhalten; was aber ſowohl ihrem eigenen Weſen, welches Einheit fordert, als auch der Idee des Unendlichen widerſtreitet, welche nur Eine iſt: ſo haben die meiſten Chriſtlichen Philoſophen, ſobald ſie nicht vor dieſem Geheimniß ſcheu und beſcheiden zurücktraten, den Ausweg zu treffen geſucht, daß ſie ſich die drei, den Vater, Sohn und Geiſt, nicht als drei Weſen oder Perſonen dachten, ſondern entweder nur als drei Kräfte Eines und deſſelben Weſens, oder als drei verſchiedene Acte der Einen göttlichen Kraft, beſondere Richtungen und Beziehungen ihrer Thätigkeit theils auf ſich ſelbſt, theils auf die Welt und die einzelnen Geſchöpfe, nach der Analogie des Menſchen, oder irgend eines Dinges, an welchem drei bedeutende Punkte ſich bemerklich machten. So vergleicht ſchon Auguſtinus die Dreieinigkeit mit der Einheit eines Dinges, ſeiner Form und ſeinem Streben, oder im Menſchen mit dem Liebenden, dem Geliebten und der Liebe, oder mit dem Gedächtniß, der Intelligenz und dem Willen *). Luther fand in allen Creaturen eine Anzeigung der heiligen Dreifaltigkeit, nämlich ein Weſen, dann eine Geſtalt und Form, und endlich einen Nutzen und Kraft **), und Jacob Böhm, deſſen Weiſe doch nicht ſo phantaſtiſch und wild geweſen ſeyn muß, wie Hegel meint ***), da ſeine eigene

*) de Trinitate V, 10. IX, 1. X, 11. und de civit. Dei XI, 26.

**) oder in einer Pflanze, 1) Geſtalt und Weſen, 2) Geruch und Geſchmack, und 3) Kraft und Wirkung. Werke 22 Bd. S. 372.

***) Vorleſ. 2ter Bd. S. 208.

Explication der Dreieinigkeit damit viel Aehnliches hat, unterſcheidet a) Gott den Vater, als den ewigen Ungrund, den uncreatürlichen Willen, der keines Raumes bedarf; mit der Natur verglichen, iſt er wie ein Nichts, und doch Alles, das mysterium magnum; b) den Sohn als die Offenbarung des Vaters, das Licht, wodurch er ſich von ſich unterſcheidet als ſein anderes Selbſt, (der Spiegel der Weisheit, die Idee,) und c) den Geiſt, die lebendige Bewegung zwiſchen dem Vater und dem Sohne, den Geiſt des Lebens und Formirer aller Dinge in Ewigkeit, wodurch er ſich ſelbſt weiß, und die Offenbarung als die ſeine erkennt. Ohne dieſe Dreieinigkeit wäre Gott nicht offenbar, ſondern ein ſtilles Nichts, und bliebe ſich ſelbſt unerforſchlich *). Dieſen entſprechen in uns die Kraft unſeres Gemüths, das Licht, wodurch wir wiſſen, und die Reflexion des Lichts auf das Gemüth, wodurch wir uns als Ein verſtändiges Weſen erkennen; in den Pflanzen die Kraft, woraus der Leib iſt, der Saft, und die quellende Kraft, Geruch und Geſchmack. Andere dachten dabei an die Dreiheit der logiſchen Begriffe und Sätze im Urtheile und Schluſſe, oder an den muſicaliſchen Dreiklang, oder an die Seiten eines gleichſeitigen Triangels u. dgl.

Durch Kant ſollte die moraliſche Deutung der Dreieinigkeit in Gang kommen. Er ordnete die Religion der Moral unter, welche zwar ſich ſelbſt genug ſeyn, aber gleichwohl unvermeidlich zur Religion führen ſollte. Ihm iſt der Zweck der Welt die Menſchheit in ihrer moraliſchen Vollkommenheit, und dieſe der eingeborne Sohn Gottes von Ewigkeit, das Wort, in welchem er die Welt geliebt, und der Abglanz ſeiner Herrlichkeit. Die endliche Beſtimmung des Erdenlebens iſt daher, daß die natürliche Religion den Sieg erlange über die geoffenbarte, daß ſie ſich von allen Statuten, welche auf Geſchichte beruhen und die Menſchen proviſoriſch vereiniget haben, allmälig losmache, und ſo reine Vernunftreligion zuletzt

---

*) vergl. beſonders Aurora III. und von den drei Princip. göttl. Weſens.

über alle herrſche, damit Gott ſey Alles in Allem. Die Bibel kann man, da ſie einmal da iſt, fernerhin zum Unterricht beibehalten, aber man braucht nicht daran zu glauben, und wenn das Kind Jüngling und Mann wird, muß es ſich von dem Leitbande der heiligen Ueberlieferung mit ſeinen Anhängſeln losmachen, und was kindiſch iſt, ablegen. Die Auferſtehung und Himmelfahrt Jeſu kann man daher zur Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft nicht benutzen, aber den dreieinigen Gott kann man dennoch verehren, nämlich Gott in einer dreifachen ſpecifiſch verſchiedenen moraliſchen Qualität, als liebenden Vater, als Sohn im Urbilde der Menſchheit (Jeſus), und in der Uebereinſtimmung der Menſchen mit der Bedingung jener Liebe des Wohlgefallens, den heiligen Geiſt; aber ohne ihn in ſo vielfacher Perſönlichkeit anzurufen *).

Der ſcharfe, aber mehr negative und zerſtörende Geiſt, von dem alle Werke Kant's durchdrungen ſind, verläugnet ſich auch in dieſer Darſtellung nicht; und wer das Aufſtreben der theoretiſchen Vernunft zu Gott für Sophiſtik und Grillenfängerei hält, und der Gottheit nur Realität zugeſteht, als Ausſpenderin der Glückſeligkeit, damit wir in einem andern Leben alle unſere Neigungen befriedigen können, der mochte allerdings wohl durch einen intellectuellen Betrug den ganzen Zweck der Schöpfung auf den Menſchen beziehen, und die Menſchheit für den eingebornen Sohn Gottes halten; aber die Frage war dabei nur die: wohin dieſes Alles, conſequent angewendet, am Ende führt, und welches Schickſal dem Chriſtenthume ſelbſt dadurch bereitet wird? Abgeſehen nun davon, daß ich nicht begreife, wie dieſes Reich Gottes in der Vernunftreligion auf Erden je verwirklichet werden kann, wenn die theoretiſche Vernunft, welche doch die Mittel und Wege hierzu auskundſchaften muß, in ihren Ideen eine betrügliche Sophiſtin iſt, und daß nach dieſem Princip die richtige Anſicht der Natur und Ge-

---

*) Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. Königsb. 1793. S. 67 ꝛc. 169. 183. 189. 201. 206. 216.

Digitized by Google

ſchichte ganz verſchoben wird, ſcheint mir das, von Kant ſelbſt vielleicht nicht beabſichtigte, aber durch Conſequenz nothwendig ſich ergebende, traurigſte Reſultat dieſes zu ſeyn, daß auf die Geburt und das Leben Jeſu dunkle Flecken deßwegen geworfen werden, um unſer eigenes Ich zum göttlichen Lichte zu verklären, und daß das Poſitive und Hiſtoriſche des Chriſtenthums immer mehr im Werthe ſinkt, und dann auch alles Poſitive, alle andere Inſtitutionen im Leben der Völker, als Menſchenſatzungen, dem zerſtörenden Principe der Revolutionen und dem unvermeidlichen Untergange bloßgeſtellt werden.

Um das Poſitive zu retten, verſuchte Schelling eine ſpeculative Deutung des Chriſtenthums, worin dieſes die höchſte Periode in der Weltgeſchichte, die der Vorſehung bezeichnet. In ihr kam das wahre Unendliche ins Endliche, in der Perſon Chriſti (der alſo nicht, wie Kant wollte, ein bloßes Urbild iſt, das nur in unſerer moraliſchen Vernunft liegt), um es zu verſöhnen, der Sohn Gottes iſt das Endliche ſelbſt, wie es in der ewigen Anſchauung Gottes iſt, und welches als ein leidender und den Verhängniſſen der Zeit untergeordneter Gott erſcheint, der in dem Gipfel ſeiner Erſcheinung, in Chriſto, die Welt der Endlichkeit ſchließt, und die der Unendlichkeit, oder der Herrſchaft des Geiſtes eröffnet, des idealen Princips, welches das Endliche zum Unendlichen zurückführt *). Nicht ſpeculativ gefaßt, iſt die Dreieinigkeit ohne Sinn.

Hier ſchließt ſich Hegel an. Das Eigenthümliche ſeiner Anſicht beſteht, nach dem Vorhergehenden, darin, daß Gott nur Gott iſt als der Dreieinige, daß aber dabei nicht äußerlich an drei Perſonen zu denken iſt, ſondern an drei nothwendige Momente in der Explication oder Geſchichte Gottes, welche ſich wie Begriff, Urtheil und Schluß verhalten, oder wie der einfache Begriff, der durch Negation beſtimmte, und der durch Aufhebung der Negation ſich mit ſich vermittelnde Begriff. Wir könnten dieſe Lehre auf eine doppelte Weiſe prüfen, ein-

*) Vorleſungen üb. die Methode des akad. Studiums. Tübing. 1803. S. 176. 180. 184. 192.

mal als eine rein philoſophiſche, ganz unabhängig vom Chriſtenthume, und ſodann in Beziehung auf daſſelbe.

Das Erſte betreffend, ſo ſehen wir uns im ganzen Syſteme vergebens nach einem Beweiſe dafür um, daß a) Gott nur als dreieiniger Gott zu faſſen iſt, und b) daß der Begriff dieſer drei Momente, des Vaters, Sohnes und Geiſtes, auch derſelbe iſt, den uns Hegel davon giebt. Einen Schatten des Beweiſes könnte man in der Stelle zu finden meinen, wo es heißt: „Es kann nur Eine Methode in allem Wiſſen geben, denn Methode iſt der ſich explicirende Begriff, und dieſer explicirt ſich in drei Momenten, als Begriff an ſich, als beſtimmter Begriff, und als der aus der Beſtimmtheit zu ſich ſelbſt kommende, aus der Beſchränktheit ſich wiederherſtellende Begriff *).“ Allein damit iſt nichts geſagt. Denn eben dafür, daß Begriff und Weſen eines jeden Dinges in dieſen drei nothwendigen Momenten beſtehe, hat Hegel nirgends einen Beweis gegeben. Allerdings giebt es nur Eine wahre Methode der Wiſſenſchaft, allein dieſe muß ſich nach der Natur der Gegenſtände bequemen, nicht aber darf ſie a priori den Gegenſtänden Geſetze vorſchreiben, wie ſie ſeyn und ſich entwickeln ſollen, denn ſonſt unterwirft ſie dieſelben der Tortur in dem Bette des Prokruſtes, und ſchneidet entweder ab, was ihr nicht recht iſt, oder verrenkt ihnen die geſunden Glieder und mißhandelt ſie ſo lange, bis ſie hineinpaſſen. Wollte man es Hegel'n auch einräumen, was ich nicht thue, daß das Weſen des Denkens „die Thätigkeit ſey, ſich ſelbſt, um für ſich zu ſeyn, ſich gegenüber zu ſtellen, und in dieſem Andern nur bei ſich ſelbſt zu ſeyn **),“ ſo würde doch daraus nur durch einen gewaltigen Sprung gefolgert werden können, daß auch das Weſen eines jeden Dinges in drei dieſen Formen entſprechenden Momenten beſtehen müſſe. Dieſen Sprung kann nur derjenige für ein geſetzmäßiges Fortſchreiten halten, welcher dieſes unſer Denken gleichſetzt dem abſoluten Denken, und dieſes für

*) Vorleſung. 1ter Bd. S. 32.
**) Encyclop. S. 25.

identiſch mit dem abſoluten Seyn hält, und in ihm das ewige Weſen aller Dinge erblickt. Jenes Verfahren wäre eben ſo, als wenn jemand daraus, daß von einem jeden Geſichtsobjecte, damit es von uns geſehen werde, Lichtſtrahlen in die Organe dringen, welche wir das Auge nennen, und von ihnen modificirt werden müſſen, ſchließen wollte, daß jeder ſichtbare Gegenſtand auch an ſich beſtehen müſſe, aus einem Moment a = der Hornhaut, einem b = dem Glaskörper u. ſ. w., was eine ganz eigene Wiſſenſchaft zur Welt bringen würde.

Es darf ſodann eine philoſophiſche Dreieinigkeitslehre von der Gottheit nichts Unwürdiges, dem unendlichen Weſen Widerſtreitendes ausſagen. In dieſen Fehler iſt aber Hegel augenſcheinlich verfallen. Er lehrt: Gott der Vater ſey noch nicht das Wahre; ſondern dieſes werde er erſt durch den Prozeß, durch die göttliche Geſchichte, wodurch er ſich zum Sohn entäußert und durch den heiligen Geiſt in ſich zurückkehrt, d. h. er wird niemals das Wahre, weil dieſe Rückkehr, da ſie durch die Natur und den endlichen Geiſt bedingt iſt, in die Zeit fällt, und, wegen der fortdauernden Schöpfung, niemals vollſtändig wird. Nicht minder unwürdig iſt die Lehre von dem Sohne Gottes. Dieſer ſoll zwar die ganze Fülle der göttlichen Natur in ſich tragen, und Gott im vollkommenen Daſeyn vergegenwärtigen, allein dieſes iſt nach den Grundvorausſetzungen des Syſtems ſelbſt gar nicht möglich, da die Welt, als das Reich des Sohns, aus der Natur, d. i. dem von der Idee abgefallenen, äußerlichen, zufälligen Daſeyn, und dem endlichen Geiſte, d. i. dem gleichfalls Verſchwindenden beſteht, und Hegel ſelbſt das Seyn der Welt darein ſetzt, nur einen Augenblick des Seyns zu haben, und das Seyn des Sohnes ſelbſt kein wahrhaftes, weſentliches, abſolutes Moment, ſondern nur ein vorübergehendes, verſchwindendes ſeyn ſoll *). So bleibt als der wahre Gott nur der heilige Geiſt übrig. Dieſe Gemeinde der Heiligen ſind aber die einzelnen empiriſchen Subjecte, die im Geiſte Gottes ſind, und

*) Vorleſungen. 2ter Bd. S. 207. 267.

die reale Gemeinde iſt die Kirche, in welcher der Lehrſtand dieſe Wahrheit vorträgt, aber in der Gemeinde ſelbſt iſt ſo immer noch eine Trennung, die göttliche Idee tritt dem Bewußtſeyn als Anderes gegenüber, das theils durch Auctorität gegeben, theils in der Andacht ſich zu eigen gemacht iſt, die göttliche Idee wird nur vorgeſtellt, nicht geſchaut. Es muß daher, damit die Verſöhnung wirklich geſchieht, die Gemeinde ſelbſt umgewandelt, der Glaube zum Wiſſen verklärt werden, welche letzte, höchſte, wahrhaft vollendende Form die Philoſophie iſt *). Alſo darauf iſt es abgeſehen! Der heilige Geiſt in der höchſten Potenz, folglich der wahre Gott, iſt der Philoſoph, und zwar unter dieſen wieder nothwendig der größte von allen, Hegel ſelbſt; ſo daß das ganze Drama den Opern gleicht, wo der Held des Stücks am Ende über den Leichen der Erſchlagenen und wie der Indiſche Schiwa mit einer Ordenskette von Schädeln geſchmückt, im Triumphwagen in den Himmel fährt.

Für die Chriſtliche aber kann ſich dieſe philoſophiſche Dreieinigkeitslehre auch nicht ausgeben. Indem Hegel der Chriſtlichen Religion vorwirft, ſie ſtelle die einzelnen Momente in dem Weſen Gottes auf kindliche Weiſe vor als Vater und Sohn, d. i. in der Weiſe der Vorſtellung, und nicht des Begriffs **), ſo ſetzt er entweder voraus, Chriſtus und die Apoſtel haben ſelbſt noch nicht den Begriff Gottes gehabt, ſondern ſie ſind in dem Gebiete der Vorſtellung, alſo der ſinnlichen Formen und Bilder befangen geblieben, oder ſie hatten zwar den Begriff davon, kleideten ihn aber in ſinnliche Formen, um ihm eine größere Anziehungskraft zu verleihen, und der Mehrheit zugänglicher zu machen. Das Erſte, als ob Chriſtus und die Apoſtel den Begriff Gottes nicht gehabt, wird Hegel nicht behaupten wollen, weil dieſe Behauptung den Gedanken einſchließen würde, daß Chriſtus, als die zweite Perſon der Chriſtlichen Dreieinigkeit, als der Logos, weder von

*) 2ter Bd. S. 258. 275. 276. 285.
**) 1ter Bd. S. 21. 22.

ſich ſelbſt, noch von dem Vater und ſeinem Verhältniß zu ihm den Begriff gehabt habe; was undenkbar iſt. Es bleibt folglich nur das Zweite übrig, die bildliche Einkleidung des Begriffs, die Accommodation an die damalige Bildung der Völker, und der Apoſtel ſelbſt, dieſer auserwählten Rüſtzeuge, um den Namen Gottes vor den Heiden, vor den Königen und vor den Kindern von Iſrael zu tragen *).

Wie ſoll man ſich aber nun dieſen Begriff Gottes im Geiſte Jeſu und der Apoſtel denken? Nach Hegel iſt der wahre Begriff Gottes die Dreieinigkeit und der Begriff dieſer drei Momente des göttlichen Weſens iſt bedingt durch die wahre Methode, welche, mit der Sache ſelbſt identiſch, durch die immanente Dialectik den unendlichen göttlichen Prozeß darſtellt, wie er den drei Haupttheilen der Philoſophie, der Logik, Naturphiloſophie und Geiſtesphiloſophie entſprechend, in der Geiſtesphiloſophie ſelbſt als deren vollendende, ätheriſche Spitze erſcheint. Wer folglich nicht nach dieſer Methode philoſophirt, der kann auch nicht zum wahren Begriffe Gottes gelangen. Chriſtus und die Apoſtel konnten alſo gar nicht den rechten Begriff von Gott haben, weil ſie die Hegel'ſche Philoſophie nicht kannten; oder hatten ſie ihn dennoch, ſo ſpricht das gegen Hegel, weil es beweiſt, daß man zur wahren, heilbringenden Erkenntniß Gottes der Hegel'ſchen Philoſophie nicht bedarf. So ſehen wir das Syſtem abermals in ſeine eigenen Schlingen verwickelt.

Der Vorwurf ferner, als ob das Chriſtenthum in der Lehre von der Dreieinigkeit ſich der ſinnlichen Vorſtellungen bediene, würde ihm aber doch in Anſehung des heiligen Geiſtes nicht gemacht werden können, da im Hegel'ſchen Syſteme ſelbſt der Geiſt ein ſpeculatives Kunſtwort iſt zur Bezeichnung der höchſten, concreteſten Stufe des göttlichen Seyns und Wirkens **). Es blieb alſo nur das Verhältniß zwiſchen

---

*) Apoſtelg. 9, 15.

**) Das Wort Geiſt iſt in unſerer Sprache eben ſo bildlich und vieldeutig wie πνεῦμα, wie die Wörter Weingeiſt, geiſtige Getränke u. a. beweiſen.

Vater und Sohn übrig. Dieſes iſt freilich ein bildliches, menſchliches, aber doch mit dem wiſſenſchaftlichen Sinne, daß der Sohn, das zweite Moment in der Entwicklung Gottes, wie ihn Hegel nennt, aus Gott ſtamme, und mit ihm gleichen Weſens ſey. Die Schriftſteller des N. T. kommen aber darin überein, daß ſie entweder, wie Johannes und Paulus, geradezu die Göttlichkeit des Sohns behaupten, nämlich eine Gleichheit dem Weſen nach, und eine Uebertragung dieſes ungetheilten göttlichen Weſens auf ihn vor der Schöpfung der Welt, ſo wie eine Erſcheinung dieſes Sohns Gottes in der Perſon Jeſu Chriſti; oder, daß ſie, wenn ſie auch, wie die übrigen, über dieſes vorweltliche, an ſich ſeyende göttliche Weſen des Sohns ſchweigen, dennoch lehren, a) Gott der Vater habe die Perſon Jeſu Chriſti zum Meſſias auserſehen, d. h. zu dem, durch welchen das Chriſtenthum, dieſe große, univerſelle Inſtitution zur Erziehung und Veredlung des ganzen Menſchengeſchlechts, gegründet werden ſollte. b) Er ſey deßhalb nicht auf natürlichem Wege, ſondern durch göttliche Kraft wunderbar erzeugt worden; und c) der Vater habe ihn zur Erfüllung dieſes großen Berufs mit Gotteskraft ausgerüſtet: er ſey der Sohn Gottes ſchlechthin, im eminenteſten Sinne. Und wenn ſie dabei Gott unter dem Bilde des Vaters der Menſchen vorſtellen, ſo iſt dies freilich auch anthropomorphiſch gedacht, aber doch mit dem dem menſchlichen Gemüthe unendlich wohlthuenden Gedanken, daß Gott nicht blos als Geiſt unſer Innerſtes durchſchaut, ſondern auch ein moraliſches Weſen iſt, welches durch die Schöpfung mit den Menſchen in das reinſte Verhältniß hat treten wollen, ſo daß unſer Leben, unſer Glück von Ewigkeit mit eingerechnet iſt in den unermeßlichen Haushalt des Weltſtaats, ihm darin eine Rolle aufgetragen worden. Dabei nehmen jene Schriftſteller ſämtlich an, daß Gott der Vater ſelbſt der vollkommenſte Geiſt ſey, und verwerfen alle beide Gedanken, als ob er durch das Ausgehen des Sohns und des Geiſtes etwas an Vollkommenheit verloren habe, oder als ob ihm dadurch noch ein Zuwachs an Vollkommenheit werde, ſo wie ſie ihn, obwohl allgegenwärtig durch Kraft,

Digitized by Google

doch vor jeder Vermiſchung mit der Welt rein halten, ſondern als ein von ihr verſchiedenes Weſen, als ihren freien Urheber durch Schöpfung und als ihren allweiſen Erhalter denken.

Eine ſpeculative Trinitätslehre, welche ihre Identität mit der Chriſtlichen behauptet, hat demnach folgende beide Aufgaben zu löſen: ſie muß erſtens die Nothwendigkeit dieſer drei Momente, des Vaters, des Sohns, und des heiligen Geiſtes, in der Gottheit nachweiſen, und dann zweitens darthun, daß dieſe drei im Chriſtenthume in demſelben Sinne genommen werden, wie in der Philoſophie. Die erſte Aufgabe hat Hegel, wie ſchon bemerkt worden, nicht gelöſt: die zweite aber noch viel weniger, weil die Chriſtliche Dreieinigkeit unter den Händen der abſoluten Methode eine ganz andere geworden iſt, ſo daß beide nun ſo gegen einander ſtehen:

Erſtens: Nach dem Chriſtenthume iſt Gott der Vater der abſolut vollkommene, welcher weder durch die Menſchwerdung des Sohns, noch durch das Ausgehen des heiligen Geiſtes etwas von ſeiner Vollkommenheit verliert. Nach Hegel dagegen iſt Gott der Vater nur noch die abſtracte Idee, und ſo nicht das Wahre, Vollendete, weil er noch nicht in den Prozeß eingegangen, und durch den Geiſt zu ſich ſelbſt zurückgekehrt iſt. Er iſt mit einem Worte nichts anderes als die logiſche Idee.

Zweitens: Dem Chriſtenthume iſt Gott der Vater ein moraliſches, die Welt und die Menſchen, als ſeine Kinder, liebendes Weſen; im Hegel'ſchen Syſteme treten dieſe Beſtimmungen ganz zurück, und damit verſchwindet das Erhebende und Beglückende dieſer Idee für unſer Bewußtſeyn. Für dieſen Verluſt bietet das abſtruſe Formelweſen in ſeiner monotonen, Alles nivellirenden Bewegung keinen Erſatz: das religiöſe Gemüth wird von ihm abgeſtoßen.

Drittens: Dem Chriſtenthume iſt die Schöpfung die freie That Gottes, über welche eben deßhalb der menſchliche Verſtand nicht weiter zu grübeln hat: nach Hegel iſt die Schöpfung kein wiſſenſchaftlicher Begriff, Gott muß ſich offenbaren, damit er prozeſſualiſch ſeine eigene Geſchichte vollziehe.

Digitized by Google

Viertens. Im Chriſtenthume iſt Gott, als die abſolut freie Urſache, ein von der Welt verſchiedenes Weſen, und welche Fülle von Kraft auch die Welt in ſich trage und entwickele; immer bleibt ſie das Geſchöpf unter der Leitung ihres weiſen Urhebers. Nach Hegel dagegen iſt Gott ohne die Welt nicht Gott, und die Welt iſt nicht ein von ihm ſelbſt verſchiedenes Geſchöpf, ſondern ein weſentliches Moment in der nothwendigen Entwickelung Gottes ſelbſt, durch welches er, um ſich zu vollenden, eben ſo hindurch muß, wie der Embryo Kind und Knabe werden muß, um zum Manne zu reifen.

Fünftens. Den Schriftſtellern des N. T. iſt der Sohn Gottes die Perſon Chriſti, entweder als gleichen Weſens wie der Vater, oder als ein von ihm vor allen geliebter, übernatürlich erzeugter und zur Erfüllung ſeines einzig großen Berufs mit göttlicher Kraft ausgerüſteter Menſch. Nach Hegel dagegen iſt der Sohn das Andersſeyn des Vaters, die erſchaffene Welt, der Abfall der Idee von ſich ſelbſt, wodurch dieſe in die Erſcheinung tritt, und folglich iſt, conſequent durchgedacht, da dieſer Sohn Gottes ſein Reich ſchon mit dem Anfange der Schöpfung gründete, und dieſe Schöpfung ewig fortdauert, Jeſus als dieſe beſtimmte Erſcheinung, nur ein einzelnes Moment in dem unendlichen Weſen des Sohns, d. i. der Natur und des endlichen Geiſtes in ihrer Totalität.

Sechstens. Der heilige Geiſt iſt nach dem N. T. die göttliche, die Gemüther der Apoſtel und der Gläubigen durchdringende, für das große Werk Jeſu begeiſternde Kraft, wodurch das Evangelium erhalten, ausgebreitet werden, und die Welt überwinden ſollte. Er wird daher immer in genaueſter Beziehung auf Jeſu gedacht, als eine Kraft, die entweder ſeine eigene göttliche Kraft ſey, oder von ihm ausgehe, durch ihn in die Welt trete und in ihr nach ſeinem Hingange fortwirke. Bei Hegel dagegen iſt der Geiſt ein nothwendiges Moment in der Geſchichte Gottes ſelbſt, wodurch das Reich des Sohns als unwahr dargeſtellt wird, indem der Geiſt es aufhebt, um es erſt dadurch zu ſeiner Wahrheit zurückzubringen, daß er es mit der Idee, von der es abgefallen, verſöhnt. Dieſer Geiſt

Digitized by Google

iſt daher das Wirkende, Belebende und Geſtaltende in allen endlichen Geiſtern, ſie mögen vom Chriſtenthume etwas wiſſen oder nicht.

Man erſieht hieraus, daß die Hegel'ſche Dreieinigkeitslehre mit dem Chriſtenthume ſo wenig identiſch iſt, daß ſie, den Namen abgerechnet, eigentlich mit demſelben gar nichts gemein hat. Dies mußte auseinandergeſetzt werden, damit nicht der argloſe, gutmüthige Leſer, von dem Namen und hochfahrenden Phraſen geblendet, Menſchenſatzung für göttliche Wahrheit nehme.

Noch aber fehlt in dem großen Kreiſe ſpeculativer Ideen eine einzige, welche mit der Freiheit und dem Glauben an Gott aufs Innigſte verbunden, unſer ganzes irdiſches Daſeyn krönt, und als die ätheriſche Flamme dem gröberen Stoffe ſich entwindend nach dem Mittelpunkte einer andern Welt gravitirt. Der Leſer erräth wohl, daß ich die Unſterblichkeit meine. Nach den Principien und der Methode des Syſtems, in welchem die logiſche Idee das allein Ewige, der Anfang wie das Ende von Allem iſt, konnte freilich die Unſterblichkeit der Seele, d. i. die Fortdauer unſeres individuellen Weſens nach dem Tode, mit perſönlichem Bewußtſeyn, nicht wohl eine paſſende Stelle finden, allein man hätte doch erwarten können, daß Hegel den Muth würde gehabt haben, über dieſes Problem ſich offen auszuſprechen, und zu geſtehen, daß er die Unſterblichkeit läugne. Man kann als Unſterblicher handeln, ohne an dieſe Fortdauer zu glauben, und man kann ſie hoffen, aber im Leben ſein Herz an das Sterbliche hängen. Geſetzt auch, daß die Fragen nach der Immaterialität der Seele, ſo wie nach dem Verhältniſſe des Leibes und der Seele für ihn kein Intereſſe hatten *), ſo waren wir doch berechtiget, von dem großen Lehrer der Menſchheit, im Namen dieſer Menſchheit, eine Erklärung darüber zu fordern, ob er glaube, daß mit dem Zerfallen des Leibes im Tode für uns alles aus ſey, oder daß von unſerm Selbſt noch etwas fortdaure über

*) Encyclopäd. S. 366. 367.

dieſe Lebensſpanne hinaus, und was, und wie dieſe Fortdauer zu denken ſey? Allein davon iſt im ganzen Syſteme auch nicht eine Spur zu finden. Erſt in den nachgelaſſenen Vorleſungen über die Philoſophie der Religion wird gelegentlich bemerkt, „die Unſterblichkeit der Seele dürfe nicht ſo vorgeſtellt werden, als ob ſie erſt ſpäter in Wirklichkeit trete, ſondern ſie ſey gegenwärtige Qualität, für den Geiſt als denkend, rein wiſſend iſt das Allgemeine Gegenſtand; dies iſt die Ewigkeit. Der Menſch iſt nur durch das Erkennen unſterblich, denn nur denkend iſt er keine ſterbliche, thieriſche Seele, ſondern die freie, reine Seele. Das abſtracte Denken iſt die wirkliche, gegenwärtige Unendlichkeit *).“ Wohl wird unſer Geiſt, indem er, das irdiſche Leben überfliegend, das Ewige denkt, gewiſſermaßen ſelbſt ewig, allein dieſes Denken des Ewigen füllt weder unſer ganzes Leben aus, in welchem es nur Moment iſt, noch rettet es uns vor dem Tode, noch iſt es ein allgemein menſchlicher Zuſtand; es bietet mithin gar keine gnügende Antwort auf die in Frage ſtehende Aufgabe dar, ſondern läßt dieſe ganz unberührt. Es verherrlichet blos den Philoſophen in dem Acte des Denkens, ohne Troſt und Erhebung für ſein übriges Leben; die andern vollends bleiben dabei ganz verlaſſen. Der jüngere Mann mochte vielleicht im Bewußtſeyn ſeiner Kraft, über den Glauben an Unſterblichkeit, als über ein Vorurtheil und einen Wahn des Pöbels, ſich hinwegſetzen: aber den Greis und Familienvater Hegel, ſollte nicht dieſen bisweilen in einſamer Selbſtbetrachtung, bei dem ſich aufdrängenden Gedanken einer Trennung von den Seinigen, mitten in den logiſchen Ideen und dem Geſpenſterſpuke ſeines Syſtems ein gewiſſes Grauen ergriffen haben, ſollte nicht der Wunſch und die Sehnſucht nach perſönlicher Fortdauer in ihm erwacht ſeyn? Ich zweifele nicht daran, aber in ſeinen Schriften ſteht nichts davon.

*) 2ter Bd. S. 220. 427.

Schluß.

So hätten wir denn dieſen großen Bau des Meiſters im Innern kennen gelernt. Wie ſehr dieſes Prachtwerk auch durch ſeine Maſſen und koloſſale Höhe imponirt, wie koſtbar auch einzelne Materialien ſind, wie bewunderungswürdig die Kunſt in der Bearbeitung einzelner Parthieen, und wie magiſch die Beleuchtung einzelner Gemächer: das Ganze iſt in einem bizarren Geſchmacke nach wunderlichen Grundſätzen auf lockerem Boden erbauet, die ſchwachen Stützen ſind zwar durch blendende Zierrathen den Augen der Dilettanten entzogen, verrathen ſich aber durch die vorhandenen Riſſe und Senkungen, ſo wie die vielen dunklen labyrinthiſchen Gänge, in denen die Geſpenſter des Mittelalters hauſen, und die Prachtſäle mit ihren hohen nach Norden gerichteten Fenſtern und der Ausſicht auf ein unfruchtbares Feld mit Gräbern den Aufenthalt für die Bewohner zu einem ungeſunden, lebensgefährlichen machen.

Was Hegel gegründet, wird ſeinen Namen in der Geſchichte erhalten, und ihn den Heroen der Wiſſenſchaft anreihen, welche dieſelbe umgeſtaltet und mächtig auf ihre Zeit eingewirkt haben: aber die Philoſophie zu vollenden und für immer abzuſchließen, wie die Schule ſelbſtſchmeichleriſch träumt, wird ihm nie gelingen. Dazu iſt das Syſtem zu abſtrus, es entfernt ſich von dem natürlichen Standpunkte des Menſchen und den in dieſem gültigen Regeln der Wiſſenſchaft allzuweit, und indem es die Philoſophie gar zu ſehr zu ſublimiren ſucht, ſie zu einem göttlichen Wiſſen ſteigert, das Weſen Gottes ſelbſt und deſſen Offenbarung in der Welt in der Form eines Prozeſſes nach einem hierzu eigends ausgedachten Schema conſtruirt, tritt es aus dem Kreiſe menſchlicher Bedürfniſſe heraus, und entzieht die Philoſophie der Region, in welcher ſie allein ihre große Beſtimmung erfüllen, die Wiſſenſchaften leiten kann. Dieſe Sonne unter den Wiſſenſchaften ſoll in geſetzmäßiger Thätigkeit das

irdiſche Leben erregen und erleuchten, ohne deshalb ihre eigene Gravitation nach einem höheren Centrum aufzugeben; ſobald ſie ſich aber von den ihr zugewendeten, und ihr folgenden Sphären des Wiſſens abwendet, um ſich in den Mittelpunkt des All, der eben, weil es unendlich, nirgends iſt, zu ſtürzen, ſo verwandelt ſie ſich in ein kometenartiges Meteor, das, nach andern Geſetzen ſich bewegend, für unſern Planeten ſeine wohlthätige Stellung verliert. Mir ſcheint es nicht, als ob das Syſtem Hegel's nur ſo dauernd und tief in den Gang der Wiſſenſchaften eingreifen werde, als Kant's Lehre, viel weniger, daß es an großartiger, wiederholter Wirkung auf die Welt der Geiſter dem Plato und Ariſtoteles an die Seite zu ſtellen wäre. In den Berliner Jahrbüchern freilich, einer Anſtalt zur Verbreitung der alleinſeligmachenden Weisheit, welche ſehr an die Bekehrung der Proteſtanten in Frankreich durch die Dragoner Ludwigs XIV erinnert *), wuchern junge, namenloſe Kritiker, die das credo feierlich ausgeſprochen haben, wie Unkraut auf, allein es ſcheint doch nicht, als ob dadurch für unſere Geſammt-Literatur bis jetzt ein bedeutendes Reſultat hervorgegangen wäre. Zwar iſt von einigen Schülern das von dem Meiſter mehr Angedeutete weiter ausgeführt und auf einzelne philoſophiſche Disciplinen angewendet worden, wie z. B. von Hinrichs und Roſenkranz auf Religionsphiloſophie und Aeſthetik **), und auf Aeſthetik insbeſondere ausführlich von Trahndorf, von Michelet und von Henning auf die Ethik und Geſchichte der Philoſophie, in welcher Beziehung ſich Rixner zum Theil anſchließt; aber unter den eigentlichen Theologen ſcheinen noch immer Daub und Marheinecke, denen Ruſt beigetreten iſt, die einzigen Verfechter des Syſtems zu ſeyn, in der Jurisprudenz ſteht Gans iſolirt da; indem Göſchel ſein Beſtreben mehr darauf richtet, das Syſtem durch

*) man ſagt, jedes Gymnaſium in Preußen müſſe ein Exemplar der Jahrbücher auf ſeine Koſten halten.

**) von Roſenkranz auch auf das Ganze der Theologie in der theologiſchen Encyklopädie, Halle 1831.

Digitized by Google

faßlichere Darſtellung zugänglicher zu machen, es zu vertheidigen, ſo wie deſſen Uebereinſtimmung mit dem Chriſtenthume darzuthun; und in den Naturwiſſenſchaften iſt mir kein namhafter Gelehrter bekannt, welcher eine Anwendung des Syſtems auf ſeine Wiſſenſchaft mit einigem Erfolge verſucht hätte, ja es iſt zweifelhaft, ob nur überhaupt ein durchgeführter Verſuch dieſer Art gemacht worden iſt.

Trügen nicht alle Zeichen, ſo hat das Syſtem bereits ſeinen Culminationspunkt überſchritten. Mit des Meiſters eben ſo gemüthlicher als kräftiger Perſönlichkeit haben die Schüler Mittelpunkt und Band verloren; die beſchränkten Köpfe unter ihnen werden ſich, wie dies von je der Fall war, mit ängſtlicher, pedantiſcher Gewiſſenhaftigkeit an die Worte des Meiſters halten, und noch einige Zeit in dem Nachbeten auswendig gelernter Formeln fortfahren, die kräftigeren Naturen aber gar bald die Lehre in einzelnen Punkten modificiren, verbeſſern oder verſtümmeln, und ſo werden aus dem Mutterſtamme noch einige Abſenker und Schößlinge hervortreiben, in denen aber die Zeugungskraft allmälig erlöſchen wird. Ja ſchon kann ein ſcharfſichtiges Auge unter den Jüngern einige Differenzen wahrnehmen, und mehreren unter ihnen will das Syſtem in einzelnen Punkten nicht mehr genügen. Findet man aber in einem Syſtem einmal in einer wichtigen reinmenſchlichen Angelegenheit die gehoffte Befriedigung nicht, verletzt es unſer religiöſes oder ſittliches Gefühl, fragt man, mit Schiller:

Kann die Wiſſenſchaft nur zum wahren Frieden mich führen,
Nur des Syſtemes Gebälk ſtützen das Glück und das Recht?
Muß ich dem Trieb mißtrauen, der leiſe mich warnt, dem Geſetze,
Das du ſelber, Natur, mir in den Buſen geprägt,
Bis auf die ewige Schrift die Schul' ihr Siegel gedrücket,
Und der Formel Gefäß bindet den flüchtigen Geiſt?

ſo wird man auch gar bald abgekühlt, man erblickt nun, da der Zauber zerſtört iſt, die natürliche Geſtalt des Syſtems mit ihren Flecken und Schwächen, und verfolgt nun entweder ſeinen eigenen Weg, man wagt es, Ich zu ſeyn, und, wie derſelbe Dichter ſagt, nach dem Höchſten ſtrebend, ſich in ſich zu voll-

enden, oder man verzweifelt an der Wiſſenſchaft und giebt die Philoſophie ſelbſt auf.

Ich nenne hier nur Mußmann, Weiße und Göſchel. Der Enthuſiasmus, der Herrn Mußmann, dieſen jungen aufſtrebenden Gelehrten in ſeiner Preisſchrift: de Idealismo, seu philosophia ideali, Berol. 1826. 4. ergriff, und ihn alle ſpeculative Tugenden eines Plato, Ariſtoteles, Spinoza, Leibnitz, Fichte und Schelling in Hegel in harmoniſcher Einheit erblicken ließ, iſt verflogen, und in ſeinen ſpäteren Schriften und Recenſionen in der Halle'ſchen Allg. Lit. Z. hat ſich ſchon Manches anders geſtaltet; er geſteht, daß die Philoſophie mit Hegel noch nicht ihre Vollendung erreicht habe, und daß ſie inſonderheit in ſittlicher und religiöſer Hinſicht nicht befriedige. Zugleich bemerkt man in ſeiner neueſten Schrift: Vorleſungen über das Studium der Wiſſenſchaften und Künſte auf der Univerſität, Halle 1832 mit Vergnügen den Uebergang zu einer einfachen, klaren und ungekünſtelten Schreibart.

Herr Prof. Weiße gelangte bereits in der Schrift: über den gegenwärtigen Standpunkt der philoſophiſchen Wiſſenſchaft in beſonderer Beziehung auf das Syſtem Hegel's, Leipz. 1829, zu der Einſicht, daß man bei den Ergebniſſen des Hegel'ſchen Syſtems in Beziehung auf die Anſichten über Welt, Geiſt, Leben, Wiſſenſchaft und Kunſt nicht ſtehen bleiben könne, indem in ihm der natürliche Geſichtskreis der unbefangenen Anſchauung von Natur und Welt gewaltſam verrückt ſei, daß in ihm die Realität der Freiheit wegfalle, und in der Phänomenologie des Geiſtes der Zuſammenhang der einzelnen Glieder ein gewaltſamer und erzwungener ſei. Noch ſtärker ſpricht er ſich darüber in der ſpäteren Schrift: Ueber das Verhältniß des Publikums zur Philoſophie in dem Zeitpunkte von Hegel's Abſcheiden, Leipz. 1832 hierüber aus. Er wirft dem Syſtem vor, „es verwandele die reiche und blühende Welt in das matte Schattenbild eines metaphyſiſchen Geſpenſtes, und ſtelle eine widerſinnige Anſicht der Welt und der Wirklichkeit zur Schau aus, es verderbe die Gotteslehre und ſetze an die Stelle der

Digitized by Google

überſchwenglichen Tiefe und Fülle der chriſtlichen Gottheit ein Hohles und Leeres, das Nichts des Begriffs, und indem es die Grundideen der Menſchheit ihrer ahnungsreichen Fülle und ihrer dichteriſch hohen und blühenden Geſtalt entkleide, entziehe es zugleich der empiriſchen Forſchung ihre eigentliche Würde, indem ſie ihr das armſelige Geſchäft anweiſ't, in der phyſiſchen und hiſtoriſchen Aeuſſerlichkeit die zerriſſenen und verrenkten Glieder des abſoluten Begriffs, in deſſen reinem Beſitz ſich bereits die Speculation ſelbſt befinde, ins Unendliche aufzuſuchen" *). Nach dieſen Aeuſſerungen bleibt mir nur das Eine unbegreiflich, wie Hr. Weiße noch die Ueberzeugung haben konnte, daß Hegel's Logik eine durchaus vollendete Schöpfung ſei, bei welcher von einer eigentlichen Kritik gar nicht die Rede ſeyn kann **), da ja eben, wie gezeigt worden, in der Logik, und in der ihr ohne Rechtfertigung vorausgeſetzten Identität des Denkens und Seyns, ſo wie in der Scholaſtiſchen Tendenz des ganzen Werks, aus dem reinen Seyn, oder dem blos ſubjectiven Begriffe in der Abſtraction von jedem beſtimmten Inhalte, den perſönlichen Gott, die Schöpfung und die ganze Weltgeſchichte abzuleiten, das *πρωτον ψευδος* und der Quell der ganzen verſchrobenen Weltanſchauung zu ſuchen iſt. Doch auch in dieſem Punkte wird Hr. Weiße bei reiferer Forſchung hoffentlich bald zu einer beſſeren Einſicht gelangen!

Herr Göſchel endlich iſt eigentlich Juriſt, und in der Philoſophie nur Dilettant, und da er über ſeine eigenen philoſophiſchen Producte ſich mit Beſcheidenheit erklärt, ſo wird die Kritik zum Theil entwaffnet, und es iſt der Billigkeit gemäß, ihn nicht nach der ganzen Strenge der Wiſſenſchaft zu beurtheilen. Indeſſen verdienen ſeine Leiſtungen die Aufmerkſamkeit des Publikums, inſofern, als er ſich ernſtlichſt bemüht, die Lehre ſeines Meiſters durch eine populäre, naive und treuherzige Darſtellung der Mehrheit zugänglicher zu machen, ihre

*) S. 26. 32. 35—37. 44.

**) Ueber den gegenwärtigen Standpunkt der philoſ. Wiſſenſchaft S. 11.

Einheit mit dem Chriſtenthume darzuthun, die Hinderniſſe ihrer Anerkennung aus dem Wege zu räumen, ſie gegen Angriffe zu vertheidigen, und durch Worte des Friedens ſelbſt ihre Gegner zu verſöhnen und ihr ſo viel als möglich Proſelyten zu erwerben. In dieſem Geiſte ſchrieb er die Aphorismen über Nichtwiſſen und abſolutes Wiſſen im Verhältniſſe zur chriſtlichen Glaubenserkenntniß. Berlin 1829. Die Anerkennung, welche dieſe „in raſcher Folge niedergeſchriebenen Blätter," bei dem Meiſter ſelbſt fanden, der ihm dafür in den Berliner Jahrbüchern dankbar die Hand drückte, ſcheinen in ihm den apoſtoliſchen Eifer erweckt zu haben, weil er uns im vorigen Jahre wieder mit zwei neuen ſchnell auf einander folgenden Schriften beſchenkte, mit dem Monismus des Gedankens. Zur Apologie der gegenwärtigen Philoſophie am Grabe ihres Stifters. Naumburg 1832, und der andern: Hegel und ſeine Zeit; mit Rückſicht auf Göthe. Berlin 1832. Bei allem dem ſieht er ſich doch zu dem Geſtändniſſe genöthiget, daß „das Chriſtenthum die Probe iſt, an der die geheimſten Gedanken der Seele offenbar werden und — zerſchellen, daß das Syſtem ſich nicht entſchieden genug an das Wort Gottes anſchließt, daß es ihm ſelbſt in dem Reiche des reinen Wiſſens mehrmals ſo unkörperlich, ſo geſpenſtiſch und unheimlich zu Muthe geworden, daß er ſich recht ernſtlich nach Perſonen und Geſtalten geſehnt, und dann nirgends anders als bei dem Worte Gottes Zuflucht geſucht und gefunden habe, ja oft durch einen einzigen Bibelſpruch durch Mark und Bein erquickt worden, daß die Formeln des Syſtems roh und todt ſind, u. dgl." *)

An dieſen Worten halte ich Hrn. Göſchel feſt und gründe darauf die Hoffnung einer genaueren Verſtändigung zwiſchen uns. Wer einmal ſo weit gekommen, weſſen religiöſes Gemüth nach einem höheren Troſte verlangt, als den die abſolute Logik zu bieten vermag, der kann nur durch eine ſich ſelbſt betrügende Sophiſtik ſeines irregeleiteten Verſtandes wähnen,

*) Aphorismen S. 21. 113. 115. 191. Vorr. VI. VII.

jenes logiſche Gewebe des abſtracten Begriffs in der Dreiheit ſeiner Momente und umſponnen von allem dem rauhen und widerlichen Formelwerke ſei dem Weſen nach Eins mit dem innerſten Geiſte des Chriſtenthums. Hätte er aber die Stellen des N. T., welche er, um dieſe Einheit darzuthun, citirt, unbefangen in ihrem Zuſammenhange aufgefaßt und dabei die Commentare unſerer beſten Exegeten und Dogmatiker zu Rathe gezogen, ſo würde er gefunden haben, daß ſie einen ganz andern Sinn einſchließen, und jene Speculation ihnen fremd iſt. Aus demſelben tieferen menſchlichen Bedürfniſſe iſt ihm ferner der Argwohn entſprungen, als habe er fremde Lehre wider ihren letzten Sinn und Willen in ſeinen Kreis gezogen, indem er auf die anſprechendere Vorſtellung und Geſtalt dringt *). Die Vorſtellung verwirft aber die Schule, als eine der Wiſſenſchaft unangemeſſene Form, und fordert ſtatt ihrer überall den Begriff in ſeiner immanenten Selbſtbewegung; ſie muß alſo auch Hrn. Göſchel's Verfahren verwerfen. Er iſt in dieſem Punkte mit ſich ſelbſt nicht einig. Während er manchmal ganz populär in gemüthlicher Breite ſpricht, fällt er oft plötzlich wieder in die abſtruſe Technik der Schule zurück, inſonderheit da, wo er ſie gegen die Angriffe anderer zu vertheidigen wagt, wie z. B. gegen den Vorwurf der Scholaſtik, des Pantheismus u. dgl. Da wird er auf einmal kurz, und weiß nichts weiter vorzubringen als ein Paar Formeln des Meiſters, welche den Gegnern ſchon bekannt waren, ohne die Lehre deſſelben durch neue Gründe zu ſtützen. So beruft er ſich, z. B. die Beſchuldigung des Pantheismus abzuweiſen, darauf, daß man nur dann in den Pantheismus verfalle, wenn man von Gott anfange, und daß der Pantheismus blos materialiſtiſch ſei **). Das Syſtem Hegels fange dagegen mit der Abſtraction von allem Gegebenen, mit dem reinen Seyn, dem Nichts an. Allein dieſes, ſo wie Alles, was Herr Göſchel ſonſt noch vorgebracht hat, findet in

*) Aphorismen S. 113 — 115.

**) Der Monismus des Gedankens S. 36. Hegel und ſeine Zeit S. 115.

der obigen Kritik ſeine Widerlegung. Nicht auf den Anfang, ſondern auf den Kern und objectiven Gehalt einer Lehre kommt es an. Die Logik fängt zwar mit dem reinen Seyn an; allein da Hegel behauptet, daß nicht dieſes, ſondern der abſolute Geiſt, Gott, objectiv, oder actu das Erſte iſt, und, wie Herr Göſchel es auch wiederholt, der Begriff Anfang, Mittel und Ende iſt, und dieſer Begriff Gottes ſich, wie jeder Begriff, durch den Ternar in drei nothwendigen Momenten explicirt, als Vater, Sohn und Geiſt, ſo daß das Endliche ſelbſt ein nothwendiges Moment iſt in der Explication oder Geſchichte Gottes, wodurch er als Sohn in die Erſcheinung tritt, und dieſe Erſcheinung durch den Geiſt wieder in ſich zurücknimmt, mit ſich verſöhnt, ſo iſt dies eben ein offenkundiger, durch keine Sophiſtik zu maskirender Pantheismus; und wenn dieſes keiner iſt, ſo weiß ich nicht, was noch dieſen Namen verdient. Ganz willkührlich beſchränkt Herr Göſchel den Pantheismus auf den Materialismus. Es giebt auch einen idealen, wie den der Eleaten, oder des Berkeley, und einen logiſchen des Begriffs, welches der Hegel'ſche iſt.

Um darzuthun, daß Hegel die Unſterblichkeit der Seele nicht läugne, hat Herr Göſchel aus dem ganzen voluminöſen Syſteme des Meiſters nichts weiter aufzubringen vermocht als eine Stelle aus der von dem Meiſter ſelbſt ſpäter aufgegebenen Phänomenologie des Geiſtes *), wo es heißt: „das abſtracte Weſen iſt ſich entfremdet, hat natürliches Daſeyn in der ſinnlichen Gegenwart, aber dieſe erſte Entfremdung wird durch die zweite Entfremdung im Tode zurückgenommen; dieſer Tod iſt daher ſein Entſtehen als Geiſt." Dieſe Stelle, welche nach den Principien und dem ganzen Gedankengange des Syſtems einen ganz andern Sinn hat, kann nur durch eine deſpotiſche Interpretation für den Schatten eines Beweiſes der Unſterblichkeit angeſehen werden. Das abſtract im Daſeyn ſich negirende Weſen iſt nichts anders als die logiſche Idee, oder das reine Seyn, oder die abſtracte Welt der Kategorieen, der

*) S. 728 (und 737), Aphorismen S. 108 — 110.

Tod würde alſo als Aufhebung der Negation nichts anders ſeyn als Uebergang in das reine Seyn, d. h. Aufhebung des perſönlichen Daſeyns, oder Vernichtung, weil das reine Seyn gleich nichts. Durch eine ſehr handgreifliche Sophiſterei ſchiebt Herr Göſchel jenem Dogma des Meiſters folgende Interpretation unter: „Im Tode ſtirbt nicht nur der abſtracte Leib, ſondern auch die abſtracte Seele, und aus dieſem Tode des abſtracten zertheilten Menſchen erſteht der concrete Menſch, der wirkliche Menſch als Geiſt, als Perſon, d. h. in der Identität des Leibes und der Seele" *). Hiernach ſind wir alſo in dieſem Leben gar keine concreten Perſonen, ſondern abſtracte, und werden erſt zu concreten Perſonen, indem wir dieſen unſern Leib und unſere Seele zugleich verlieren. Wie kann Hr. Göſchel nur bei einigem Nachdenken ſich mit ſolchen Sophismen betrügen, oder glauben, damit andere täuſchen zu können? Wie traurig ſteht es um eine Lehre, die dergleichen zu ihrer Rettung bedarf!

Herr Göſchel nennt das Syſtem ſeines Meiſters immer die jetzige, oder gegenwärtige Philoſophie; auch wohl die Philoſophie ſchlechthin. Dieſe Bezeichnung bedarf einer ernſtlichen Rüge, weil ſie entweder eine unverzeihliche Ignoranz in der philoſophiſchen Literatur, oder Anmaßung verräth, gleich als ob neben dieſem Syſteme kein anderes da wäre, oder wirkte und eine Beachtung verdiente. In einer jeden andern Wiſſenſchaft würde man ein ſolches Verfahren, aufs Gelindeſte ausgedrückt, eine grobe Unſchicklichkeit und ungeziemende Vernachläſſigung deſſen nennen, was jeder Gelehrte einem andern ſeines Faches ſchuldig iſt. Selbſt der Meiſter ging nicht ſo weit, ſondern geſtand, daß das Allgemeine in der Philoſophie, formell genommen und neben das Beſondere geſtellt, ſelbſt zu einem Beſonderen werde, ſo daß jede beſondere Philoſophie auch Philoſophie ſei, aber nur als eine beſondere Ausbildungsſtufe derſelben, wie die Kirſchen, Birnen ꝛc. Obſt ſind **).

*) S. 109.

**) Encyklop. S. 20.

Selbſt in Berlin iſt es dem Meiſter und ſeinen Schülern bei aller Anſtrengung und troz aller Begünſtigung von Oben nicht gelungen, andere abweichende Anſichten ganz zu unterdrücken; viel weniger auf andern Univerſitäten. Und dieſe anderen Standpunkte haben ſich geltend gemacht durch eine Oppoſition gegen das Hegel'ſche Syſtem, welche ſeit einigen Jahren ungemein verſtärkt worden iſt. Es ſind gegen daſſelbe nicht blos anonyme Schriftſteller aufgetreten, wie in folgenden Schriften: Ueber die Hegel'ſche Lehre, oder abſolutes Wiſſen und moderner Pantheismus, Leipz. 1829. und (von demſelben Verfaſſer): Ueber die Wiſſenſchaft der Idee. Erſte Abtheilung. Die neueſte Identitätsphiloſophie und Atheismus, oder über immanente Polemik, Breslau 1831. — Ueber Seyn, Nichts und Werden. Einige Zweifel an der Lehre des Hrn. Prof. Hegel. Berl. 1829, welche Zweifel nicht gehoben worden ſind durch die Erläuterung der Hegel'ſchen Lehre über Seyn, Nichts und Werden. Berlin 1829. — Briefe gegen die Hegel'ſche Encyklopädie der philoſophiſchen Wiſſenſchaften, 1s u. 2s Heft. Berlin 1829. 30 *). — Vermiſchte philoſophiſche Abhandlungen, 2s Bdchn, enthaltend eine Kritik von Hegel's Encyklopädie der philoſ. Wiſſenſchaften. Tübing. 1831 (zum Theil abgedruckt in Hermes Bd. XXXIV. XXXV.) — noch iſt es von Männern angegriffen worden, welche ihren Standpunkt außerhalb der Philoſophie genommen haben, wie Schubarth und Carganico **), oder nur von jüngeren, wie von Fortlage in den Lücken des Hegel'ſchen Syſtems der Philoſo-

---

*) In ſchleppender Briefform zu gedehnt, daher, ſollte es ſo fortgehen, das Ende nicht abzuſehen.

**) Ueber Philoſophie überhaupt, und Hegels Encyklopädie der philoſophiſchen Wiſſenſchaften insbeſondere. Berlin 1829. Dieſe Schrift enthält manche treffende Bemerkung, aber theils mußte der Standpunkt außerhalb der Philoſophie ein tieferes Eindringen in das Syſtem hindern, theils beruht die Behauptung, daß in Kunſt, Wiſſenſchaft, Religion, Staat und Sitte das Größte ohne Dazwiſchenkunſt der Philoſophie geleiſtet worden, auf einem Irrthum und einer Verwechſelung des Erkennens und Handelns.

Digitized by Google

phie Heidelberg 1832, und von Stahl in der Philoſophie des Rechts, nach geſchichtlicher Anſicht, 1ter Bd. Heidelb. 1830, ſondern es haben ſich auch Gelehrte vom Fach, deren Leiſtungen Achtung verdienen und ſie zu einem Urtheile berechtigen, wie Schulze, Krug, Fries, Herbart, Krauſe *), Troxler, Reinhold, theils gelegentlich in größeren Werken, theils in einzelnen Aufſätzen und Recenſionen in Zeitſchriften kräftig dagegen erklärt, ſo daß das Publikum vor der Univerſalmonarchie des neuen Uſurpators, wenigſtens vor der Hand, ganz ruhig ſeyn kann **).

So wird denn dieſes hochmüthige Syſtem dem Schickſale, das es ſich ſelbſt bereitet hat, nicht entgehen; ſchon folgt ihm die Nemeſis mit dem Eſchenzweige und dem Zaume, um es in die Schranken zurückzuweiſen. Zwar rühmt es ſich, nichts zu ſeyn als die Vernunft,' reine abſolute Vernunft in der ewigen Identität des Seyns und Denkens; aber eigentlich iſt es doch nur die Frucht des Verſtandes, d. i. derjenigen Seelenthätigkeit, welche, wird ihr zu großer Raum geſtattet, ſowol, indem es dem Gemüthe die ihm nöthige Wärme entzieht, unſere zarteſten, menſchlichſten Gefühle und Gedanken zu eiskalten Kryſtallen verhärtet, als auch dem Göttlichen durch Einzwängung deſſelben in die Schulformeln jene himmliſche Erhabenheit und Majeſtät raubt, wodurch es allein ein würdiger Gegenſtand unſerer unbegrenzten Verehrung und Hingebung wird. Wer anders iſt es als der Verſtand, der, ſobald es ihm gelingt, das Gleichgewicht der Seelenthätigkeiten auf-

---

*) vorzüglich in den Vorleſungen über die Grundwahrheiten der Wiſſenſchaft. Götting. 1829. Unbedeutend aber iſt, was ein Schüler von ihm in den Winken zur Kritik Hegel's bei Gelegenheit der unwiſſenſchaftlichen Anmaßungen des Hrn. G—s in der Preuß. Staatszeitung, München 1832 vorgebracht hat.

**) Gleichwol hat ein junger Schwindelkopf aus dieſer Schule die Keckheit gehabt, in den Berliner Jahrbüchern zu behaupten, das Syſtem ſei bis jezt noch nicht einmal von einem Philoſophen angegriffen worden, — eine Behauptung, die eben ſo viel Ignoranz, als Dünkel und Anmaßung verräth, und an den politiſchen Wahnſinn der Hambacher und Frankfurter Revolutionsmänner erinnert.

Digitized by Google

zuheben, uns durch die doppelte Sophiſtik betrügt, daß er uns bald ungläubig und freigeiſteriſch die Ideenwelt zerſtört, bald wieder die natürlichen dem Menſchen geſteckten Grenzen keck überfliegend, durch Vorſpiegelung einer Gottgleichen Wiſſenſchaft uns von der Bahn des Rechten ablenkt. Durch dieſes Blendwerk, welches den Wahn erzeugt, als könne der Menſch das Weſen Gottes, den Urgrund aller Dinge und den geheimnißvollen Gang aller Naturkräfte durchſchauen, lockte, wie dies Milton ſo trefflich geſchildert, Satan die Eva, ihre Hand nach der verbotenen Frucht auszuſtrecken, und ganz in dieſem Sinne ſchreibt im Fauſt Mephiſtopheles in das Stammbuch des Schülers: **Eritis sicut Deus, Scientes bonum et malum,** mit der höhniſchen Bemerkung, er möge nur der Muhme Schlange folgen, damit ihm bei ſeiner Gottähnlichkeit bange werde.

Mit Recht hat man geſagt, der Menſch würde, Falls ihm die Gottheit in ihrer ganzen Herrlichkeit erſchiene, unfähig dieſen Anblick zu ertragen, vernichtet werden. So auch mit der Wiſſenſchaft. Wie gewiſſe Stoffe in ihrem reinen Zuſtande auf unſern Körper als Gifte, aber durch chemiſche Verbindungen mit andern neutraliſirt, höchſt wohlthätig wirken; ſo auch würde das himmliſche ungetrübte Licht einer abſoluten Erkenntniß Gottes nur die Sehkraft unſeres Auges für das Irdiſche ſchwächen, aber gemildert durch die Atmoſphäre, in der Miſchung mit der Erkenntniß ſinnlicher Dinge wird ſie zum beglückenden Genuß, der uns zu unſerer wahren Beſtimmung hinleitet. Dieſe Philoſophie, der ächte Phosphor, welcher das Licht von oben empfängt um es hier wieder auszuſtrahlen; eine Wiſſenſchaft, welche, eben ſo beſcheiden als würdig, noch eine Stelle für unſer Glauben und Hoffen, ohne die wir nicht leben können, übrig läßt, und uns, die Zoophyten in der Geiſterwelt, beim Zerfallen dieſes ſchwammigen Gehäuſes, auf einen höheren Schauplatz hinweiſ't, wo wir mit edleren Organen die göttliche Idee in reineren Formen darzuſtellen vermögen: dieſe menſchliche Weisheit werde unſer Theil, ſei das Ziel unſeres Strebens. Und dieſe Philoſophie ſtimmt auch mit dem Chriſtenthume nicht auf eine erkünſtelte, mühſam erzwungene, ſondern auf eine einfache Weiſe überein.

Und ſo wird denn dieſes denkwürdige Syſtem, als ein höchſt intereſſanter und nothwendiger Durchgangspunkt in der Bahn der Wiſſenſchaft, wie ſo manches glänzende Meteor, das ſchon vor ihm an dem Horizonte der Geſchichte aufgeſtiegen iſt, allmälig verbleichen und ſinken, während das Chriſtenthum und die himmliſche Sonne des menſchlichen Bewußtſeyns in uns in ewigem Glanze fortſtrahlen werden.

Digitized by Google

Verzeichniß der Druckfehler.

Wegen der Entfernung des Verf. vom Druckorte, haben ſich folgende ſinnſtörende Druckfehler eingeſchlichen:

S. 4 Anmkg. Z. 7 von unten nach Principien ſetze: nicht.
S. 11 Z. 4 von oben nach worden ſtatt . ſetze :
S. 12 Z. 4 v. unten nach Iſt ſetze: dagegen.
S. 33 Z. 12 v. oben ſtatt: angeſetztes ſetze: geſetztes.
S. 38 Z. 1 v. unten ſtatt vermiſchten ſetze: verwiſchten.
S. 69 Z. 3 v. unten nach eben ſo ſetze: Uebergehen.
S. 73 Z. 11 v. unten nach Sichſelbſtgleichheit ſetze: geſetzt.
S. 100 Z. 2 v. oben ſtatt weſentliche ſetze: unweſentliche und Z. 11 v. unten ſtatt aber ſetze: oder.
S. 102 Z. 4 v. oben ſind die Worte: es erklärt zu ſtreichen.
S. 104 Z. 5 v. oben nach Idee ſetze: in.
S. 109 Z. 6 v. oben ſtatt Begeiſterung ſetze: Begeiſtung.
S. 168 Z. 18 v. unten ſtatt: oder die Natur in ſich zu verläugnen, ſetze: noch kann er die Natur in ſich verläugnen.
S. 176 Z. 8 v. oben nach: dieſes iſt ſetze: eine.
S. 210 Z. 3 v. oben ſtatt ſeiner ſetze ihrer Vorausſetzung.
S. 256 Z. 1 v. oben ſtatt: darin ſetze: ſich darin.
S. 290 Z. 3 v. unten ſtatt ſeiner ſetze: keinen.
S. 315 Z. 6 v. oben ſtatt ſie ihr ſetze: es ihr.
S. 321 Z. 6 v. oben nach Reinhold ſetze: und Fichte.
— — Z. 8 v. unten ſtatt indem es ſetze: indem ſie.
S. 322 Z. 2 v. unten ſtatt menſchlichen ſetze: moraliſchen.

Andere kleinere Druckfehler, wie die Auslaſſung eines, u. d. g. wird der geneigte Leſer ſelbſt verbeſſern.

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google